Gh. Vlăduţescu



Etica lui Epicur

editura
ştiinţifică



1. Epicur sau dăruirea

De la Diogenes Laertios, harnicul scriitor al *Vieţilor şi doctrinelor filosofilor*, aflăm că „Epicur, fiul lui Neocles şi al Chairestratei, era cetăţean al Atenei, din demul Gargettos şi, după cum spune Metrodor în cartea sa *Despre naşterea bună*, din familia Philaidai"[1].

S-ar fi născut în anul 341 î.e.n., în insula Samos unde, pe cît se pare, tatăl său Neocles se strămutase cu 11 ani în urmă pentru a conduce o şcoală. De aceea prima învăţătură, tînărul Epicur, dimpreună cu fraţii săi Neocles, Chairedemos şi Aristobulos, o va primi în şcoala tatălui său. Dar, neliniştit de daimonul filosofiei îşi întreabă dascălul de gramatică (γραμματιστής) despre sensul haosului hesiodic. Nemulţumit de răspuns, Epicur se va fi hotărît să se apuce de filosofie. Avea numai 14 (ori 12) ani.

Ar fi început cu ascultarea unui platonician samiot pe nume Pamphilos ori a lui Nausiphanes, fost elev al lui Pyrrhon, dar discipol al atomismului democritian. Aşa va fi fost iniţiat în doctrina atomistă care îl va subjuga, dar mai degrabă

prin spiritul decît prin reprezentanţii săi despre care, se spune, nu prea avea cuvinte de laudă. Pe Democrit l-ar fi numit Lerocrit (adică flecarul, λῆρος însemnînd în greaca veche flecăreală), iar pe Nausiphanes „meduză, incult, înşelător şi stricat"[2].

Ireverenţiozitatea pare să fie însă o invenţie a detractorilor săi, „bunăvoinţa lui faţă de lumea întreagă" trecînd drept exemplară[3]. Cum însă „bunăvoinţa" nu implică acceptarea necritică a unei doctrine, Epicur se raporta la atomismul democritian ca un filosof autentic. Adică, preluînd motivul atomist democritian, Epicur îi va aduce corective esenţiale menite să perfecteze gîndul filosofului din Abdera.

Să fie oare vorba de ingratitudine? Nu, dacă, faţă cu Democrit cel puţin, Epicur se poartă ca un discipol care nu vrea să facă operă de epigon, ci încearcă să forţeze Oicumena, să ducă mai departe un gînd. Conştiinţa lui pare să fie a unui criticist care ştie că depăşirea presupune în prealabil delimitarea. Şi filosoful celui de-al doilea atomism se va delimita de Democrit, notîndu-l sever pentru ceea ce, după opinia sa, nu avea şansă de adevăr.

Cu atît mai puţin va fi îngăduitor cu filosofiile distincte de aceea de care şi-a legat destinul. Dacă a ascultat un platonician, n-o să urmeze

platonismul şi dacă, de îndată ce vine la Atena — în anul 323 — intră în legătură cu Liceul (Lykeion) nu este ispitit de aristotelism.

Avea în cursul acestor luări de contact şi tribulaţii de căutător puţini ani dar maturitate şi judecată sigură, şi dimpreună cu acestea plăcerea contemplaţiei.

„După moartea lui Alexandru, în 323, Epicur a trăit mai mulţi ani în exil şi în sărăcie: aceasta este şcoala, la care fiind încă tînăr el a găsit aproape singur secretul acelei fericiri pe care va avea privilegiul să o trăiască şi pe care a început să o comunice celorlalţi oameni. Mai tîrziu se va întîlni cu tatăl său, dar luase obiceiul să trăiască singur, înarmîndu-se, prin reflecţie, pentru luptele vieţii, urmărind cu înverşunare cucerirea înţelepciunii. La nouăsprezece ani era matur"[4].

Viaţa contemplativă nu-l va izola însă, pentru că în ea Epicur nu va vedea altceva decît un mijloc de aflare a căilor înţelepciunii şi ale fericirii. De aceea, în anul 311 (după ce predase şi în Colofon) deschide la Mytilene în Lesbos o şcoală. Elevii nu-i lipsesc şi încep să apară şi prozeliţii. Hermarchos este primul şi cel mai credincios şi lui îi va reveni peste ani, după ce Epicur va trece în lumea umbrelor, conducerea Grădinii. Epicurianismul, atît ca idee cît şi ca mod de viaţă se naşte aici, la Mytilene, unde învăţătorul şi cu elevii pun

bazele unei confrerii filosofice din care se va naşte Grădina.

Dar un conflict cu Nausiphanes tulbură pacea şcolii. Epicur, dimpreună cu adepţii, este — ca urmare a intrigilor aceluia — acuzat de a fi urmărit coruperea minţilor celor tineri printr-o morală senzualistă şi fără credinţă în zei.

Cam ca odinioară Socrate.

Epicur însă nu va aştepta toate consecinţele delaţiunii lui Nausiphanes şi va părăsi Mytilene, îndreptîndu-se către Lampsacos. Sîntem în anul 310.

În Lampsacos Epicur îşi va reorganiza şcoala înconjurat de discipoli care împing admiraţia pînă la divinizare. Metrodor, Idomeneus, Colotès, Pythocles, Apollodoros, Polystratos, credincioasa Leontion sînt numai cîţiva.

Adversităţile însă îl ajung din urmă, dar protecţia lui Lysimachos, acela care în anul 306 se va declara rege al Traciei, va face imposibilă reeditarea episodului dramatic al fugii din Lesbos. Dar un motiv de amărăciune va mai rămîne; Epicur nu poate să vină încă în Atena, unde un alt adversar, Theofrast aristotelicianul, sprijinit de conducătorul Atenei Demetrios din Faleron, el însuşi peripatetician, nu-l va lăsa să intre.

În anul 307 însă Demetrios trebui să fugă şi Atena revine — deşi pentru scurt timp — unui

alt Demetrios, şi anume aceluia căruia i se va zice Poliorcetul (asediatorul) şi care va face prin însuşi faptul că Theofrast a fost nevoit să fugă şi datorită instaurării unui regim democratic, posibilă reîntoarcerea lui Epicur, după o lungă peregrinare, în cetatea cea mare.

Aici, în anul 307, cumpără cu 80 de mine, la periferia ei, nu departe de locul Academiei platoniciene o grădină care va deveni o adevărată comunitate de filosofi. În Grădină se va filosofa în comun (συμφιλοσοφέω) şi se va trăi urmînd principiile unei învăţături în care înţelepciunea şi prietenia se vor cultiva neabătut, cu sinceritate, cu dăruire. Înţelepciunea, pentru că este „cel mai mare bun" şi prietenia, pentru că „dintre toate bunurile pe care ni le pregăteşte înţelepciunea, ca să ne asigure fericirea de-a lungul întregii vieţi, cu mult cel mai important este dobîndirea prieteniei"[5].

Grădina realiza în felul ei mult mai mult decît condiţia unei şcoli de filosofie; era un fel de cetate ideală făcută reală, o Panhaia* aşezată la marginea Atenei în care modelul tuturor „locuitorilor" rămînea dascălul; el era Înţeleptul, era

* În „romanul" său *Istoria sacră* (din care au rămas doar nişte fragmente transmise de Diodor din Sicilia şi Lactantius), scriitorul grec Euhemeros (sfîrşitul secolului al IV-lea—începutul secolului al III-lea) îşi închipuia o insulă — Panhaia — plină de minunăţii, cu oameni înţelepţi şi buni.

Prietenul, era Omul cel mai uman dintre toți. Dovedise atîta bunătate încît pe Metrodoros din Stratonicea l-a copleșit făcîndu-l, „poate apăsat de prea marea bunătate a profesorului său", să treacă la școala lui Carneade. Era exemplar în toate: „recunoștința lui față de părinți, mărinimia față de frați, bunătatea față de slujitori, dovedită și de condițiile testamentului lui și de faptul că și sclavii erau luați ca membri ai școlii, cel mai de seamă dintre ei fiind ... Mys; și, în general, bunăvoința lui față de lumea întreagă", „dragostea față de patrie", echitatea și modestia, cumpătarea și înțelepciunea fiind totale, încît nici „nu se găsesc cuvinte" care să le descrie[6].

Făcea, pentru aceea, figură de înțelept autentic, dacă trăia în conformitate cu filosofia și o punea pe aceasta să ajute vieții și dacă trecînd peste condiția sa implica pe aceea a omului în generalitatea lui. Adică, Epicur nu va face din filosofie expresia eului său, ci o va pune să răspundă tulburătoarelor interogații cu valoare existențială ale omului din acea vreme. Era bolnav, toată viața a fost bolnav, suferind peste măsură de piatră la vezică și din cauza unei boli de stomac. „Dar ce importanță are pentru el, dacă vomită de două ori pe zi: știe că este făcut, ca toți oamenii, pentru a fi fericit!"[7]. Dacă el suferă, nu este convins că omul este predestinat suferinței. Dacă lui pu-

ţine bucurii i-au fost date, nu s-a retras în resemnare şi melancolie fără de leac. A fost un mare optimist în ciuda bolii sale şi în ciuda tuturor nenorocirilor „care s-au abătut asupra ei (Greciei — *n.n.*) în acel timp“[8]. Dar nu un încrezător abstract şi mai ales nu unul care să nu-şi motiveze optimismul şi să nu încerce să-i afle şi şansele de împlinire.

Întreaga-i filosofie, deşi nu lipsită de suferinţa produsă de o umanitate pe cale de a fi devastată, are în ea ceva tonifiant şi se propunea la vremea ei ca posibilă şansă de reformare a omului. Drept este că din perspectiva noastră epicurianismul pare insuficient ca proiect, deşi nu lipsit, măcar într-o parte a lui, de o valoare ce transcende spaţiului în care încape elenismul. Altfel spus, epicurianismul atinge şi acea zonă care este a unei permanenţe umane şi prin aceasta se integrează în fenomenologia conştiinţei noastre. Pentru aceea, cercetarea filosofiei epicuriene îşi are sensul ei, actual, mereu actual, dacă gîndul întemeietorului Grădinii poartă semnificaţii cu valoare de adevăr. Ea, pe scurt, nu se înălţa cu materialul puţin rezistent al speculaţiei, ci făcîndu-şi din om punctul de plecare ca şi acela de întoarcere îl învăţa cum să trăiască şi cum să moară. Exemplul lui Epicur mai întîi este de tot convingător. Trăindu-şi filosofia, nu se temea nici de viaţă, nici de moarte. Nici nu cînta

moartea, pentru că nu se temea de viaţă, nici, pe de altă parte, nu-l înspăimînta gîndul morţii. Înaintea petrecerii sale din viaţă (271 î.e.n.) s-ar fi „vîrît într-o baie de bronz cu apă caldă şi a cerut vin curat pe care l-a sorbit; după ce şi-a rugat prietenii să-şi amintească de învăţăturile lui, şi-a dat obştescul sfîrşit"[9].

Între el şi filosofia la care ajunsese, identitatea era perfectă. Era filosofia unei vieţi demne.

Ceea ce Epicur a urmărit era fericirea omului, în afara căreia filosofarea şi-ar pierde sensul. Căci „şi tînărul şi bătrînul, trebuie să caute înţelepciunea, cel de-al doilea pentru ca, înaintînd în bătrîneţe, să se simtă tînăr graţie amintirii celor trecute, iar primul ca să fie tînăr şi bătrîn totodată prin lipsa de teamă faţă de cele ce vor veni. Astfel trebuie să ne îndeletnicim cu lucrurile care ne dau fericirea, căci, dacă o dobîndim, avem tot ce ne trebuie, iar dacă ne lipseşte, toate acţiunile noastre sînt îndreptate spre obţinerea ei"[10].

Pentru aceea, Epicur îşi va aşeza filosofia sub semnul unei morale sortite să unifice actele omului şi să pună întregul în slujba acţiunii umane. Ideea la care ajunseseră gînditorii elenismului îndeobşte, este una dintre acelea, aşa-zicînd, sărbătoreşti în istoria spiritului. Fiindcă filosofia este silită să iasă din indiferenţa abstracţiei şi, punîndu-şi principiile în mişcare, este făcută să ajute împlinirii

omului ca fericire. Altminteri pentru ce am mai filosofa dacă ne-am pierde sufletul şi pentru cine dacă nu pentru împlinirea fiinţei noastre? Ce ar mai rămîne din filosofie dacă nu s-ar angaja în bătălia pentru om?

De aceea „nici în tinereţe nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filosofie şi nici cînd ajunge la bătrîneţe să se sature de a filosofa, căci nici o vîrstă nu-i prea timpurie sau prea tîrzie pentru sănătatea sufletului"[11].

Fericirea e sensul luptelor noastre, încît filosofia dacă vrea să fie, să slujească nevoii esenţiale a omului.

Făcută să aibă trei dimensiuni: canonica, κανονικόν), fizica (φυσικόν) şi etica (ἠθικόν), filosofia epicuriană nu-şi va periclita însă unitatea. Dimpotrivă, pentru că fiecare dintre dimensiunile ei sînt funcţionale, am avea de-a face cu o unitate dinamică, în care partea e numai relativă fiind deschisă către întreg. Încît împărţirea va fi — aşa-zicînd — deopotrivă fiziologică şi anatomică.

„Aşezarea obişnuită" a primelor două, de pildă, „este să se unească canonica cu fizica; prima este numită de epicurieni ştiinţa care se ocupă cu criteriul şi cu principiul prim şi cu elementele, pe cînd fizica propriu-zisă, spun ei, se ocupă cu devenirea şi cu pieirea şi cu natura". Iar „etica, pe de altă parte, se ocupă cu lucrurile care tre-

buie căutate sau evitate, cu felurile de viaţă şi cu scopul vieţii"[12].

Canonica şi fizica deci sînt speţe ale cunoaşterii metafizice dar nu rămîn la contemplarea esenţelor dintîi care întemeiază lumea, pe noi şi raporturile dintre noi şi lume. „Interesul fizicii epicuriene stă în intenţia practică"[13], etica fiind chiar finalitatea cunoaşterii.

Aderînd la atomism, Epicur nu va rămîne însă la mecanica democritiană. Frîngerea determinismului rigid al întemeietorului şcolii atomiste prin devierea (παρέγκλισις — clinamen) atomului de la linia dreaptă avea să aibă în epicurianism consecinţe dintre cele mai însemnate, cu cît şi omul (sau poate în primul rînd el) era implicat. Cum va scrie Marx: „Fapt e că devierea atomului de la linia dreaptă nu este o determinaţie particulară ce se întîlneşte întîmplător în fizica epicuriană. Dimpotrivă, legea pe care o exprimă ea străbate întreaga filosofie epicuriană, dar în aşa fel încît — după cum se înţelege de la sine — modul determinat de a fi al manifestării ei depinde de sfera în care se aplică"[14].

Cu adevărat, devierea atomului, ca „abstragere de la fiinţarea care i se opune", şi ca „frîngere a mişcării de dependenţă", adică a „mişcării de cădere"[15], impune, principial vorbind, ideea unei *causa sui,* ceea ce la nivel uman va putea să

apară ca posibilitate ontologică, prin chiar condiția umană, a libertății. Fiindcă și noi, alcătuire din atomi nu ne sustragem de la fizica acestora.

Fizica lui Epicur pare astfel „opera unui moralist care vrea să aducă omului libertate“[16].

De-ar fi numai această punere în relație a unui fapt al fizicii (devierea atomilor) cu morala și ar fi de ajuns ca finalitatea practică a întreprinderii epicuriene să se susțină. Căci filosoful — fără a se putea presupune o acomodare cu orice preț, adică o modelare antropomorfă a fizicii — urmărea întemeierea eticii, a unei etici cu valoare practică, aptă să sporească umanitatea și nu s-o explice doar. Drept aceea, etica epicuriană și cu ea și canonica ori fizica poartă un mesaj de înalt umanism.

Epicur nu filosofa pentru actul în sine. El punea filosofia să reconforteze omul unei lumi într-atîta de devastată, „pradă răsturnărilor și agitațiilor neîncetate“, că „întîmplarea, răutăcioasa Tyche, părea regina lumii“[17].

Dar Epicur nu crede că Tyche poate să-și eternizeze domnia. El gîndește la șansele omului și la om ca posibilitate a fericirii prin sine însuși. De aceea caută să afle temeiul ființei noastre, acela care valorificat ne-ar asigura împlinirea, speranța că este posibilă Ithaca.

Și Epicur își învăța semenii că natura lor adîncă nu poate să fie alta decît plăcerea, dar cum se va vedea mai încolo nu aceea aducătoare de suferință, „a vicioșilor“[18].

Adevărat concept metafizic în ordinea umană, pentru că era făcută să subîntindă chiar condiția umană, plăcerea pare să fie de aceea centrul de greutate al filosofiei celui de-al doilea mare atomist al Greciei vechi.

Atunci unde să stea hedonismul vulgar pe care atîția l-au reproșat lui Epicur? Cert, filosoful nu de „plăcerile ce constau din desfătări senzuale“ înțelegea să vorbească și nu pe vicioși îi avea în vedere[19].

Epicur căuta salvarea omului urmărind „să dea acțiunii individuale o orientare generală“[20]. Vroia, în alte cuvinte, să redea omului ceea ce criza în care intrase sclavagismul grec îi luase: echilibrul și pacea, siguranța și optimismul, pe scurt șansele unei vieți după înțelepciune și fericire. Elenismul, în schimb, parcă reîntorsese lumea la blestemata vîrstă de fier a lui Hesiod în care:

„Tatăl nu fi-va cu fiii asemeni, nici fiii cu dînsul;
Nici musafirul cu gazda și nici un tovarăș cu celalt;
Fratele însuși nu fi-va, cum fost-a-nainte, prieten,
Ba pe bătrînii părinți chiar îi vor necinsti, ticăloșii,
Și ocărî-i-vor pe dînșii, cu grele cuvinte-agrăindu-i...

. . . .

Oameni avani, jefui-va unul a celuilalt tîrguri;
Nici jurămîntul, nici dreptul, nici cinstea nu va să mai aibă
Trecere . . . . ."[21].

Locul încrederii îl luase disperarea, pe acela al inițiativei renunțarea și cosmopolitismul se substituise civismului clasic. Evaziunea va deveni stare de spirit. Se evadează în religie care își apropie tot mai mult un sens soteriologic, se evadează bucolic cu Theocritos, se caută plăcerile care să mulțumească (sau să obosească) simțurile, și mintea visează la lumi fericite. Utopismul este în floare. Cu Iambulos, oamenii „se strămută" într-o insulă în care locuitorii „își duc traiul în lunci și prin livezi, unde se află din belșug lucrurile trebuincioase hranei, căci pămîntul cel minunat al insulei, precum și aerul ei — cu însușirile cele mai alese — fac să crească roade nesemănate, mai mult decît e nevoie . . .

. . . Pe aceste meleaguri, oamenii trăiesc neobișnuit de mult, ajungînd, de cele mai multe ori, pînă la 150 de ani, fără să se îmbolnăvească . . . Locuitorii insulei nu se căsătoresc, ci nevestele le sînt în devălmășie, iar copiii care se nasc aparțin tuturor"[22].

Cetatea grecească își trăia sfîrșitul, un sfîrșit cu atît mai dureros cu cît nu se întrezărea nici o speranță, viitorul părînd mai sumbru și mai amenințător, fiind mai nesigur decît nesigurul prezent.

Ce mai putea să nădăjduiască omul acelor vremuri cînd nici o lumină nu se întrezărea? Sclavagismul își trăia criza din urmă, aceea care îi va distruge structurile sale economice, politice, spirituale. Atotcuprinzătoare, criza în care sclavagismul grec intrase cu a doua jumătate a secolului al IV-lea de dinaintea erei noastre, nu era o „criză de creștere". Sclavagismul trebuia să dispară pentru că relațiile sclavagiste nu mai puteau să dureze. Ce-i drept, la începuturile epocii eleniste avem de-a face cu un anume progres economic, politic, cultural. Dar pe măsura ascuțirii contradicțiilor sociale, a antagonismelor de clasă, ireversibilitatea procesului de disoluție a sclavagismului grec se impune în mod absolut. Creșterea numărului sclavilor și accelerarea procesului de sărăcire a demosului duc la ascuțirea conflictelor sociale. Răscoalele se înmulțesc și devin din ce în ce mai ample și mai puternice. Polisul începe să semene tot mai mult cu un vulcan. Frămîntările interne ajung adesea la erupție.

Lupte interne fuseseră și pînă în aceste veacuri din urmă, dar erau mai cu seamă între demos și aristocrați pentru impunerea puterii. De aceea și unii și alții veneau cu un program, urmăreau un țel, aveau o tactică. În vremea elenistică însă nu vom mai întîlni aceeași stare de lucruri: acum luptă „plebea" orășenească și meseriașii, liberii sără-

cii dimpreună cu sclavii contra marilor proprietari, negustori, cămătari, fie ei aristocrați sau ridicați de jos.

Cetatea, așadar, nu-și mai poate păstra unitatea pe care, în Atena de pildă, i-o impusese în secolul lui Pericle demosul. Apoi, cetatea nu-și mai poate menține nici autonomia ei clasică, de îndată ce monarhia elenistică tinde să absoarbă polisul.

Vechiul crez aristotelic: „e limpede că polisul face parte dintre lucrurile care există în mod natural", începe să-și piardă sensul[23]. Și, cu destrămarea cetății omul începe să se simtă din ce în ce mai puțin, prin natură un animal politic (φύσει ζῷον πολιτικόν), prin natură sociabil (φύσει κοινωνικός).

„Patriotismul local ... formase, veacuri întregi, pîrghia cea mai puternică a vieții ei (a cetății – *n.n.*) politice și sociale. A lupta pentru mărirea «cetății» sale fusese, pînă atunci, pentru cetățeanul grec, datoria supremă; a se distinge pe această cale fusese, pentru el, idealul cel mai înalt. Cu subordonarea vechilor cetăți libere vastului imperiu macedonean și monarhiilor ce ieșiseră din dezmembrarea lui, această datorie și acest ideal au încetat de a mai domina și călăuzi viața publică și, ca o urmare directă, și pe cea privată. Cetățenilor nu le mai sta în putere, ca pînă atunci, să hotărască singuri soarta micilor comunități locale în cadrul

cărora trăiau. Vînturile politice suflau asupra lor din depărtări mari și cu o violență, căreia nu-i mai erau în stare să i se opună. Iar credința că unde încetează posibilitatea acțiunii încetează și datoria de a o împlini nu putea să nu schimbe atitudinea lor în fața evenimentelor. Un egoism, adeseori strîmt și meschin, un oportunism, nu arareori josnic, au început să ia locul altruismului înalt, dezinteresării nobile, spiritului de sacrificiu, atît de impresionant uneori, de pînă atunci. Fiecare caută numai să-și facă sie însuși viața mai ușoară și mai plăcută. Noțiunea fericirii era pe cale să-și piardă cu desăvîrșire înțelesul social, mărginindu-se să ia un caracter individual din ce în ce mai pronunțat"[24].

Epicur însă mai are tăria de a încerca să reconforteze omul, să-i dea încredere în puterile și în șansele lui. Este printre puținii care mai crede că omul este în stare de fericire și că fericirea lui nu poate, nu trebuie să se întemeieze pe nefericirea semenului.

Dar Epicur cădea și el pradă utopiei, amăgindu-se cu putința moralei de a reechilibra omul, cînd omul acelor vremuri își pierduse temeiul și dispărea. Ce putea să facă o morală, fie și optimistă, în fața istoriei care distrugîndu-și o ipostază își crea o alta?

Cu toate acestea mesajul epicurianismului nu s-a pierdut absolut în utopie. Prin adevărul lui, mesajul epicurian — deşi în acea vreme nu mai putea să schimbe nimic esenţial — şi-a identificat sensul cu chiar sensul omului. Iubindu-şi semenii, Epicur a iubit omul şi, în „muzeul imaginar" al acestuia înţeleptul grec îşi are rostul şi locul lui de cinste. Epicur ne este de aceea contemporan, în lupta noastră către înălţimi.

2. Etica plăcerii

Nimic din epicurianism n-a trezit atîtea patimi cît ideea unei etici a plăcerii. Încă cei vechi, contemporani lui Epicur sau din următoarele veacuri ale antichității, s-au ridicat cu mînie împotrivă-i și asemenea unor — înainte de vreme — quakeri au vrut să execute „blestemăția" filosofului.

Timocrates, fratele lui Metrodor, „care i-a fost discipol și pe urmă i-a părăsit școala", acuzîndu-l de lăcomie, vroia parcă să insinueze că între viața și morala hedonistă a întemeietorului Grădinii corespondența era perfectă. Iar „Epictet îl numește pornograf și-l acoperă de insulte"[25].

„Ce vor acei oameni (epicurienii — *n.n.*), se întreba Epictet, dacă dorm după voie și fără jenă, se plictisesc, scriu și citesc după fantezia lor, debitează apoi niscaiva nerozii pe care amicii lor le aplaudă, care se plimbă și după plimbare se îmbăiază, mănîncă și se așază din nou în pat!?"[26].

Cicero, la rîndul său, găsea o sumedenie de rele în doctrina epicuriană și ținea să le divulge cu o satisfacție plină de suficiență. Epicur, triumfa

romanul, nu ştia „care e realitatea plasată sub acest cuvînt“ (plăcerea, adică). Împărţirea dorinţelor în naturale şi necesare, naturale şi nenecesare, nenaturale şi necesare „este prost făcută“ şi înţelepciunea nu are ca scop plăcerea, nici temperanţa şi curajul[27].

Plutarh apoi, ca un filistin autentic — va zice Marx —, hotărînd că „nu se poate trăi fericit după doctrina lui Epicur“, îşi aducea în sprijin nenumărate argumente, pe cît de multe pe atît de clorotice însă. Anume, zicea Plutarh, Epicur n-are dreptate să facă din plăcere începutul şi sfîrşitul vieţii noastre morale fiindcă mai multe sînt organele care percep durerea decît plăcerea. Durerea este mai persistentă, în timp ce plăcerea se stinge repede. Nu e adevărat că omul poate fi fericit prin ignorarea voluptăţilor corporale, nici prin supunerea faţă de ele. Este ridicolă în fine condiţionarea fericirii de absenţa durerii şi nu poţi ajuta omului dacă distrugi plăcerile active sau cele contemplative. Deci: nu poţi trăi fericit urmînd doctrina lui Epicur[28].

Dar toţi detractorii lui Epicur, spunea cam abrupt Diogenes Laertios, „nu sînt în toate minţile“[29].

Autorul *Vieţilor şi doctrinelor filosofilor* era desigur prea violent şi violenţa nu convinge. Dacă este aşa, nici la rîndul lor, Cicero sau Plutarh nu

sînt demni de crezare. Sînt prea împătimaţi şi denaturează penibil. Strică totul, nu lasă piatră lîngă piatră şi apoi triumfă în faţa tabloului dezolant: iată chipul cel adevărat al epicurianismului!

Ei, ca mai înainte şi Timocrates, şi în vremurile ulterioare lor, părinţii bisericii sau mai încoace Alfred Croiset, de pildă (surprinzător!) se luptă cu o falsă imagine a epicurianismului şi propun un epicurianism mistificat.

Or, etica plăcerii nu este o desfiinţare a moralităţii prin pervertire şi desfrîu. Nu coborîrea omului printre animale, ci ridicarea deasupra unei umanităţi precare stătea în gîndul înţeleptului din Samos, pentru că sensul şi semnificaţia acestei etici sînt diferite la întemeietorul Grădinii şi la detractorii săi. Fiindcă, zicea Epicur, dacă este adevărat că „plăcerea este primul dintre bunurile înnăscute" nu înseamnă că „trebuie să alegem orice fel de plăcere ar fi", ci adesea să renunţăm „la multe plăceri, cînd din ele decurge o neplăcere mai mare pentru noi"[30].

În mod firesc, toate plăcerile ne sînt „un bun apropiat", dar „nu orice plăcere este de ales". Plăcerea este desigur „scopul vieţii" dar nu cît înseamnă desfătare senzuală, suită neîntreruptă „de chefuri şi orgii". Fiindcă „o mîncare simplă ne face tot atît de multă plăcere, ca şi o masă scumpă, o dată ce suferinţa din cauza lipsei a fost înlătu-

rată"[31]. Şi, după cele ce mărturiseşte Diogenes Laertios, Epicur nu se comporta altfel, încît Timocrates pare să fi fost un blasfemator. Epicur a trăit ca un înţelept, binevoitor cu cei ce l-au iubit şi înţeles, modest şi echitabil şi de loc ispitit de lăcomie. „În corespondenţa sa arată el singur că se mulţumea cu pîine goală şi apă. Tot el scrie: «Trimite-mi o ulcică cu brînză, ca să trăiesc luxos cînd îmi vine gust». Acesta, încheie Diogenes, a fost omul care a stabilit că scopul vieţii este plăcerea"[32].

Nu era omul plăcerilor simple şi nu fixa în acestea idealul de umanitate. Preţuind mai mult decît orice înţelepciunea, „primul şi cel mai mare bun", Epicur nu putea să fie hedonistul vulgar al lui Cicero şi Plutarh. „Plăcerea cărnii", filosoful n-o aşeza deasupra celor ale minţii, nici însă nu reducea omul la „suflet", şi la cele ce ţin numai de acesta, ori mai exact numai de raţiune. „Nu-i cu putinţă să trăieşti o viaţă plăcută fără a trăi cu înţelepciune, cumsecade şi cu dreptate şi nu-i cu putinţă să trăieşti cu înţelepciune, cumsecade şi cu dreptate fără să duci o viaţă plăcută"[33]. Drept e că, de îndată ce înţelepciunea este „primul şi cel mai mare bun", nu „plăcerile cărnii" sînt cele mai de seamă sau cele dintîi şi mai în stare să facă posibilă şi reală fericirea. Nu de reprimarea lor este vorba, pentru că ele

sînt cealaltă dimensiune esențială a omului, ci de stăvilirea lor, de articularea lor într-un anume sistem, care să ne fie temeiul moralității. Cedîndu-le și făcînd din ele natura noastră dintîi, ne-am destrăma și ne-am distruge completitudinea. Ce ar mai fi omul atunci decît sclavul pornirilor și instinctelor, ființă fără judecată și fără echilibru, viață fără de sens, o zădărnicie?

Dar „scopul tuturor acțiunilor noastre este să fim liberați de suferință și frică și, după ce am atins acest țel, furtuna sufletului e potolită, iar ființa respectivă n-are nevoie să umble după ceea ce-i lipsește, nici să caute altceva prin care să fie împlinită fericirea sufletului și a corpului“[34].

Cu toate acestea, Epicur, se pare, „nu admite decît o singură plăcere, aceea care se simte cu evidență, plăcerea corporală“[35]. Așa de pildă, în tratatul său *Despre scop* filosoful spunea următoarele: „Nu știu cum să concep binele, dacă suprim plăcerile gustului, plăcerile sexuale, plăcerile urechii și ale formelor frumoase“[36]. Iar Athenaios, ne transmite în *Deipnosofiștii* că pentru Epicur „principiul și rădăcina binelui este plăcerea vintrelor (ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή); la aceasta se reduc și bunurile spirituale și valorile superioare“[37].

Să fie vorba de o contradicție reală sau dimpotrivă lucrurile să stea într-un fel sau altul în funcție numai de umorile comentatorilor, încît

adversarii să restrîngă plăcerea la pornirile abdomenului, iar simpatizanții s-o înalțe deasupra vanelor pofte trupești și s-o fixeze în rațiune? Ori poate să nu fie nici una, nici alta, ci doar un echivoc, voit sau nu de către Epicur?

Cicero, de pildă, pare să sugereze un echivoc deliberat și propune, cumva, un Epicur viclean și pornit să ne vicleanească. Anume, Epicur ar fi întrebuințat același cuvînt: *Voluptas* (ἡδονή) în două situații tipologic distincte: o dată pentru a numi absența durerii sau plăcerea în repaos *(voluptas in stabilitate* — starea omului căruia nu-i e sete, de pildă) și a doua oară spre a desemna plăcerea în mișcare sau pozitivă *(voluptas in motu* — starea celui ce este însetat și are să-și potolească setea). Echivocul, stabilește în cele din urmă Cicero, pare să fi fost întrebuințat de Epicur pentru a mulțumi și pe cei dornici de plăceri, dar și pe cei mai temperați și oricum mai ispitiți de o viață sobră[38].

La rîndul lor, Plutarh și părinții bisericii nu vor accepta nici măcar echivocul, necum ideea unei contradicții reale. Și vor proceda simplu și simplificator: vor trece peste complexitatea conceptului epicurian și-l vor reduce la una din dimensiunile lui.

Or „interpretată în adevăratul său sens, teoria lui Epicur asupra plăcerii nu merită nici criticile

excesive care i-au fost aduse de-a lungul timpului, nici elogiile pe care unii filosofi i le-au decernat"[39]. Brochard cere aşadar măsură, care atîta îi convine lui Epicur pentru că atîta o dorea el însuşi.

Nu încape îndoială, „plăcerea cărnii" este principiul şi rădăcina binelui, dar binele nu se reduce la plăcerea cărnii. Aceasta îl face posibil cum face posibile şi plăcerile sufletului care sînt reminiscenţe sau anticipaţii, deşi nu numai atît, ale pornirilor şi satisfacţiilor trupeşti.

Vreo contrazicere? Nu, atîta cît omul nu este luat într-o singură dimensiune a sa, numai ca suflet ori numai ca simţuri şi fireşte şi atîta cît chiar admiţîndu-se omul complet, raportul dintre sensibilitate şi înţelegere nu este pus în termeni stînjenitori pentru o parte sau alta.

Or Epicur dacă fixează în „plăcerea cărnii" principiul şi rădăcina binelui o face urmînd însăşi structura fiinţei noastre. Aristotel origina cunoaşterea universalului în experienţă şi nimeni nu spune (în mod serios) că pentru aceea ruina ştiinţa. De unde atunci hedonismul vulgar al întemeietorului Grădinii, cînd, asemenea raportului dintre simţuri şi intelect, plăcerile trupului sînt rădăcina binelui?

Crezîndu-le a fi principiul şi rădăcina binelui, Epicur nu dădea însă plăcerilor trupeşti valoare absolută şi dacă le recunoştea întîietatea, o făcea

pentru că nemijlocirea ajută mijlocirea. Simțurile fac posibilă înțelegerea și plăcerile trupului pe cele ale sufletului.

Drept aceea, presupusa contrazicere cade, Epicur articulînd cele două nivele ale plăcerii într-un proces, acela al devenirii noastre ca întreg.

Totodată, ideea unei contraziceri sau chiar a echivocului se mai lovește și de intervenția voinței, care face din hedonismul epicurian unul deliberat. Nu trebuie „să alegem orice fel de plăcere ar fi", pentru că „nu orice plăcere este de ales"[40].

Optînd, se presupune că am ales ceea ce ajută ființei noastre și nu numai și nu în primul rînd temporar, în cutare sau cutare situație, ci existențial, adică în ceea ce ne întemeiază și ne sporește umanitatea.

Nu ne este desigur în fire nici renunțarea, nici lăcomia, amîndouă ducînd la rezultate echivalente: suferința, într-o parte, prin lipsă, în alta prin abundență.

Cumva, plăcerea autentică este posibilă doar ca echilibru, ca dreaptă măsură, ca linie de mijloc. Obsesia aristotelică a lui μηδέν ἄγαν (nimic prea mult și deci și nimic prea puțin) îl urmărește și pe Epicur. Cu o deosebire însă: în timp ce Aristotel avea în vedere în primul rînd societatea, Epicur se îngrijește doar (sau aproape numai) de individ. Convins că „trebuie să alegem mijlocul, nu exage-

rarea şi lipsa“, Aristotel condiţiona echilibrul cetăţii de agonisirea naturală, şi era pentru politeia (πολιτεία) „cînd majoritatea guvernează în sensul interesului general“[41] şi se exclude „guvernămîntul unuia singur“ (tirania) sau „predominarea politică a bogaţilor“ (oligarhia) sau, în fine „predominarea săracilor, cu înlăturarea bogaţilor“ (demagogia)[41a]. Altminteri, „unii cetăţeni avînd mai puţine drepturi se revoltă ca să fie egali cu ceilalţi, alţii avînd drepturi egale (se revoltă) ca să (aibă drepturi) mai mari“. Ceea ce, stabilea Stagiritul, este în legătură şi cu „dispoziţia sufletească în care se află cetăţenii“[42]. Deci etosul nu poate fi indiferent.

„Cumpătarea ... se raportează la plăcerile trupeşti, dar şi aici iarăşi nu la toate“. Necumpătatul însă „rîvneşte ... tot ce aduce plăcere sau ceea ce aduce cel mai mult plăcere şi el e mînat de poftă în aşa măsură încît plăcerile îi sînt mai dragi decît toate celelalte“. El este asemenea leului „care nu se bucură de răgetul boului, ci de faptul că îl poate mînca“, nici dacă „a descoperit un cerb sau o capră sălbatică“ nu se bucură decît că „va avea o mîncare“[43].

Necumpătarea nu se însoţeşte cu virtutea şi nu aduce linişte şi echilibru. Dimpotrivă, deoarece „îl doare mai mult decît se cuvine cînd trebuie să se lipsească de ceea ce produce plăcere, aşa că plă-

cerea însăşi îi produce durere", necumpătatul va fi un rob al patimii, nestatornic şi egoist la limită, împuţinat ontologic, în fapt, prin nesimţirea sa care „nu e omenească"[44].

Or, în condiţia noastră intră ca o componentă esenţială „dreapta măsură". Gîndim şi de aceea alegerea ne angajează total. Opţiunea nu este omenească dacă cedează necumpătării, fiindcă „alegerea voită se face doar cu inteligenţă şi raţiune, şi chiar numele ei pare a face uşoară aluzie, cum la ea e vorba *ca ceva să fie ales înaintea altora*"[45].

În cazul contrar, al hedonismului vulgar adică, se renunţă la umanitate, căci plăcerea absolut trupească „nu ne este inerentă întrucît sîntem oameni, ci întrucît sîntem fiinţe sensibile după felul animalelor"[46].

Epicur nu gîndea altfel (după opinia lui Ettore Bignone de altfel ar fi cunoscut *Etica nicomahică*)[47] şi atunci unde mai stă dreptatea unui Cicero sau Plutarh?

Adevărat că epicurianismul este un hedonism, numai că de un fel aparte, distinct de acela pragmatic al necumpătaţilor stigmatizaţi încă de Stagirit.

Pentru întemeietorul Grădinii plăcerea este şansa noastră, începutul şi sfîrşitul, pe scurt *condiţia existenţială.*

Aşa fiind, nu poate fi redusă la simpla desfătare, la o oarecare satisfacţie trupească. Ea nu este

deci stare pasageră și nu aspiră să fie în funcție absolută de ceea ce o determină. Dacă e „primul dintre bunurile înnăscute", plăcerea ne-ar fi asemenea sociabilității aristotelice. Omul, în gîndul Stagiritului, nu putea să fie decît animal politic. Suspendă-i natura și nu vei mai avea a face cu o ființă omenească! Asemenea și plăcerea epicuriană: este substanța alcătuirii noastre, este firea noastră adîncă, este cum se va spune în epoca modernă *natura umană.*

Pentru aceea, hedone-ul epicurian nu pare să fi fost pus în circulație ca pornire rudimentară, ca voluptate a trupului și *astfel* ca esență umană. De n-ar fi temeiul completitudinii, natura umană însăși, credința lui Epicur cum că plăcerea este „bunul nostru cel dintîi și propriu" și „începutul și țelul unei vieți fericite", nu s-ar înțelege[48]. Filosoful căuta să afle condiția desăvîrșirii ființei noastre, modalitățile posibile de suprimare a suferinței într-o vreme a marilor căderi și a marilor nefericiri. Să se fi oprit la soluția voluptății desensibilizatoare și anihilante pentru spirit, ar fi fost desigur comod, însă cîtă binefacere și cîtă liniște, cîtă *fericire* aducea ea?

Epicur, cine se îndoiește?, ajungea în cele din urmă la un individualism, dar individualismul așa cum era înțeles de către el nu înseamnă un egoism. Tocmai pentru că omul epicurian nu este un aca-

parator, nefăcîndu-şi din îndestulare ţelul suprem şi nu luptă pentru nevoile pîntecului ca fiarele pădurii, ba poate şi mai rău decît acestea, dacă poftele nesăţiosului sînt fără margini, fiind, cum zicea Aristotel un „neumplut, deoarece se umple peste cuviinţă“[49], individualismul epicurian era acela al nevoii omului de a se împlini. Şi, întrucît cetatea nu mai oferea garanţii, vremea aristotelică a anteriorităţii statului faţă de individ apunînd, rămînea parcă reconstruirea individualităţii ca singura şansă, cel puţin singura cu valoare optimistă pe care o întrezărea Epicur.

Voltairianul îndemn „trebuie să ne lucrăm grădina“, se află la Epicur ca principiu de viaţă.

Omul este prin natura lui posibil ca fiinţă fericită dar nu prin natura însăşi posibilul devine act. Aici intervine raţiunea şi voinţa, care aleg şi deliberează, pentru ca actul să nu fie inconform cu natura noastră. O încălcare a firii este şi excesul şi lipsa şi alegerea voluptăţii trupeşti şi dispreţuirea acesteia, fiindcă exclusivismul conservă şi adînceşte conştiinţa nefericită şi astfel suspendă şansa împlinirii. Or, plăcerea, dacă este natura noastră, nu se va accepta simplificată, redusă numai la o dimensiune şi întrebuinţată împotriva condiţiei sale şi condiţiei omului. Drept care, ea se impune ca principiu de viaţă, ca *primum movens* al acţiunii şi în acelaşi timp ca încheiere, ca scop. „Pe ea o

luăm drept punct de plecare al fiecărei alegeri și al fiecărei aversiuni și ne întoarcem la ea, apreciind orice bun cu ajutorul afectelor noastre luate drept criteriu“[50].

Încît plăcerea nu poate să fie nici relativă la o situație sau alta, nici doar o încheiere, ceea ce rezultă. Plăcerea este posibilitatea dar și entelehia noastră, încît activismul nu-i poate fi refuzat. Deși, ce-i drept, în lucrarea lui *Despre alegere,* Epicur scria că „lipsa de tulburare și lipsa de suferință sînt plăceri în stare de repaus“[51], ceea ce, parcă, impune un sens mai degrabă potrivit cu pasivismul.

Este, desigur, adevărat că filosoful fixa ca scop al tuturor acțiunilor noastre eliberarea de suferință și frică pentru a ne potoli în acest fel furtuna sufletului.

În urmare, „ființa respectivă“ nu va mai avea „nevoie să umble după ceea ce-i lipsește, nici să caute altceva prin care să fie împlinită fericirea sufletului și a corpului“[52]. Epicur, altfel spus, identifica plăcerea dobîndită cu suprimarea durerii, cu un rezultat, deci, al unei acțiuni eliberatoare. Să fie însă plăcerea epicuriană numai un rezultat și numai o *stare negativă?* Cît este luată în acest sens plăcerea pare să nu semnifice altceva decît o stare negativă a sufletului, o stingere, o nirvana cam ca în interpretarea lui Oberg: stingerea focului. Dar potolirea epicuriană a furtunii nu este ase-

menea stingerii buddhiste sau mai tîrziu schopenhaueriene. Fiindcă „dacă lupţi împotriva tuturor senzaţiilor, nu vei avea posibilitatea să mai judeci pe acelea din ele pe care le declari eronate, nemaiavînd nimic la care să le raportezi"[53].

Plăcerile în stare de repaos sînt dorinţe satisfăcute şi dintre acestea, cele fireşti şi necesare: „ca, de exemplu, băutura, cînd sîntem însetaţi". Pentru că dorinţele fireşti dar nu necesare doar diversifică plăcerea, „fără să caute să înlăture suferinţa, ca, de exemplu, mîncărurile scumpe"[54].

Ceea ce, presupune deliberarea şi în consecinţă salvează înţelesul plăcerilor în stare de repaos de pericolul exclusivismului. Pe scurt, chiar şi în această speţă a ei plăcerea nu era făcută de Epicur să decurgă în mod automat din înlăturarea suferinţei prin potolirea poftelor. Filosoful nu uita necesitatea alegerii, încît făcea de la început ca raţiunea şi voinţa să însoţească plăcerea. Altminteri nu s-ar ajunge la *aponie* (ἀπονία) — absenţa suferinţei — şi, prin urmare, nici la ataraxie (ἀταραξία) — liniştea deplină, seninătatea supremă, dovadă fiind cei care se lasă conduşi de patimi. Or, ataraxia nu este posibilă într-o viaţă înrobită excesului şi patimii vicioase pînă într-atîta încît, cum zicea Aristotel, „un mîncăcios oarecare îşi dorea un gît mai lung decît e cel al unui cocor, deoarece plăcerea sa se întemeia pe simţire"[55].

Pe de altă parte, plăcerea epicuriană nu are doar acest (prezumtiv și aparent) sens negativ, ci ea mai semnifică și „starea pozitivă de bucurie actuală, care este altceva decît absența durerii“[56].

Este vorba de plăcerea învederată „în activitatea în mișcare“, de bucurie și veselie adică[57]. Astfel plăcerea este și o exultanță, un triumf și nu o stingere, o lumină și un elan, este victoria omului și fericirea pe care o dă izbînda. Plăcerea în mișcare vine ca un corectiv la cealaltă și la încheierile ei. Ca un corectiv și ca o altă dimensiune, poate cealaltă a conceptului său.

De bună-seamă, naturii noastre nu doar plăcerile în starea de repaos îi sînt constitutive. Și de aceea, nu am putea fi doar negativitatea lipsei de tulburare și lipsei de suferință. Sîntem ființe deschise și complexe, care avem nevoi și le răspundem adecvat. Altfel, ar fi să le reprimăm, or asceza nu intră în condiția umană, nevalorificînd-o, ba dimpotrivă o anihilează. Dacă ataraxia s-ar echivala cu nirvana natura umană ar fi suspendată, viața plăcută ca renunțare totală fiind de neconceput. Și poate că „și ascetul, mama care se sacrifică pentru copil, martirul social urmăresc tot o plăcere. Pentru aceștia ascetismul și martirajul sînt plăceri cum sînt vinul și femeia pentru ceilalți“[58]. Atunci plăcerea rămîne ca o permanență care însoțește pînă și renunțarea!

Avînd nevoi şi avînd dorinţe răspundem, adică deliberăm şi alegem efectiv. Încît viaţa plăcută nu este a celui ce renunţă, ci a celui ce îşi acceptă condiţia şi o urmează, a celui ce îşi lucrează grădina răspunzînd şi nevoilor de frumos şi celor de util, dar nu şi ispitelor ruinătoare.

Nevoile şi dorinţele, de aceea, nu pot să fie nici reprimate, nici satisfăcute ca şi cum a trăi nu ar avea alt sens decît desfătarea senzuală, fără a suferi. Dar suferinţa este demolantă, ea ne ucide primăverile şi coboară asupră-ne un cer de plumb. Suferinţa deviază sensul existenţei noastre şi ne interzice ca fiinţă morală, deoarece virtuţile „merg mînă în mînă" numai „cu viaţa plăcută" şi „viaţa plăcută nu poate fi despărţită de virtuţi"[59]. Plăcerea „este scopul vieţii" şi astfel şi condiţia şi criteriul moralităţii. Ea ne-ar face posibili şi ca bucurie şi veselie şi ca lipsă de tulburare şi de suferinţă, ca fiinţe cumpănite şi care şi-au aflat şi împlinit rostul. Dacă viaţa plăcută nu poate fi despărţită de virtuţi, bucuria şi veselia şi suprimarea tulburării intră în felul esenţial de a fi al omului. Sînt implicate ontologic şi pentru aceea par asemenea unor imperative categorice existenţial impuse. Epicur angajează astfel, pentru a demonstra putinţa omului de a se împlini ca fiinţă fericită, condiţia umană însăşi, porneşte aşadar de la rădăcina lucrurilor. Dar ştiind că prin natura lui

omul este în stare de fericire, filosoful ia în seamă şi factorul alegere şi astfel propune un adecvat concept al moralităţii. Ceea ce sîntem, sîntem prin alegere şi prin efortul de împlinire a sensului pe care ni l-am dat. Putem adică să urmăm condiţiei noastre, dar putem s-o şi frîngem, împotrivindu-i-ne, excesul şi renunţarea fiind asemenea devieri de la natura noastră, de la plăcere adică.

Însă şi desfrînarea şi asceza deşi par să se deosebească, se întîlnesc pînă în cele din urmă, amîndouă implicînd imoralismul pentru că *dezumanizează*. Încît virtutea nu va putea să meargă mînă în mînă nici cu desfătarea senzuală, nici cu renunţarea, şi una şi alta suspendînd umanul, şi una şi alta abătîndu-se de la scopul vieţii care este plăcerea şi astfel de la virtute dacă „viaţa plăcută nu poate fi despărţită de virtuţi". Ideea lui Epicur, deşi săracă şi pe alocuri fără şanse de adecvare, merită tot interesul. Şi, de bună-seamă, mai întîi pentru a fi pus moralitatea în corespondenţă cu natura omului, deşi nu plăcerea, o dimensiune esenţială desigur, este aceea care poate să ne susţină umanitatea. Rămîne însă înţelegerea moralităţii ca funcţie de condiţia umană.

Apoi, Epicur pare să mai fi înţeles şi că omul este posibil ca fericire pentru că natura nu-i este potrivnică, dar că ea trebuie „ajutată".

Altminteri nici plăcerea în starea de repaos, nici

rea care consistă în mişcare, nici — în consecinţă — fericirea care se adună din ele — nu s-ar putea înfăptui şi viaţa ar părea sortită să fie o deşertăciune şi un chin. Şi se va căuta moartea şi cu numele morţii se va numi limanul de speranţă unde:

„Nici unul nu se va plînge vreodată
Nici unul nu va dori să plece
. . . .
Nu se mai aud văicăreli
Nu se mai văd răni
Lacrimile nu sînt de şters
Ceasornicul de nisip pe veci fuge"

(NOVALIS)

Epicur, dimpotrivă, ne dovedeşte că avem şansa fericirii, prin chiar natura noastră şi în limitele ei. Să ajungem la fericire este posibil, dar căutînd-o şi luptînd pentru ea. Fireşte că „nu eşti stăpînul vieţii tale de mîine", că viaţa trece „într-o zadarnică aşteptare şi fiecare dintre noi moare, fără să-şi fi permis un moment de răgaz", dar este posibilă Ithaca. Este însă posibilă numai urmîndu-ne naturii noastre originare şi esenţiale care „nu trebuie forţată, ci convinsă; şi o vom convinge dacă satisfacem dorinţele necesare, precum şi pe cele naturale întrucît nu ne produc vreun rău, dar respingînd cu asprime pe cele dăunătoare"[60].

Despre un asemenea ideal de fericire, mai de mult, Alfred Croiset credea că este vulgar pentru

că ar urmări numai „satisfacerea simţurilor“, ceea ce ar anula pur şi simplu noţiunea de datorie şi responsabilitate, alimentînd egoismul[61].

Ce-i drept, Epicur îl va apăsa tot mai mult pe individ şi osebit de Aristotel îl va afla anterior faţă de societate. Dar iniţiativa sa nu implică egoismul şi amoralismul stărilor lipsite de orice posibilitate de confruntare şi de măsurare. Datoria şi moralitatea în genere nu sînt suspendate, deşi s-ar părea. În fapt, omul epicurian nu este lup pentru ceilalţi, nici cetatea un război al tuturor împotriva tuturor. Dimpotrivă, pentru că fericirea nu este posibilă altfel decît ca înţelepciune implică în chip firesc reconcilierea şi altruismul. De altminteri chiar principial egoismul nu s-ar putea susţine, el presupunînd suferinţa şi generînd-o dacă „în loc să fie o reală afirmaţie de sine, este *o mutilare de sine*“[62]. Dar omului epicurian dragostea de celălalt nu-i lipseşte şi eul nu se cultivă excesiv şi pe seama sau împotriva altuia. Este drept, fiecare îşi caută liniştea împlinirii desăvîrşite, dar nu este în firea lucrurilor ca o fericire să provoace o nefericire sau să se înalţe pe ea. Din contră, „dintre toate bunurile pe care ni le pregăteşte înţelepciunea, ca să ne asigure fericirea de-a lungul întregii vieţi, cu mult cel mai important este dobîndirea prieteniei“[63]. Încît aceasta din urmă pare să se impună ca mediu sau condiţie esenţială pentru fericire.

Şi este firesc dacă natura noastră este comună, dacă firile noastre converg, dacă a nedreptăţi înseamnă a da curs pornirilor primitive, a strica echilibrul altora ca şi pe acela propriu.

Plăcerea, aşadar, nu era pusă de Epicur să alimenteze egoismul ori să justifice nesocotirea dreptăţii şi a responsabilităţii, a datoriei faţă de celălalt, faţă de cetate.

Dimpotrivă, filosoful cultiva bunătatea şi bunăvoinţa „faţă de lumea întreagă" — spune Diogenes Laertios — şi credea că toţi oamenii au în egală măsură dreptul la fericire. Toţi, chiar şi sclavii, Epicur neavînd faţă de aceştia atitudinea lui Platon sau Aristotel, de pildă. Ba în Grădina lui „erau luaţi ca membri ai şcolii" şi sclavi ca: Mys, „cel mai de seamă dintre ei"[64], despre care Aulus Gellius va spune că a fost filosof cu renume, iar Macrobius, filosof celebru[65].

Epicur face din plăcere temeiul existenţei noastre, sensul ei, dar nu eşuează în amoralismul la care l-ar fi dus un hedonism vulgar dimpreună cu egoismul implicat de acesta.

Etica epicuriană a plăcerii, va zice Victor Brochard împotriva lui Guyau, nu este nici măcar un utilitarism cum va fi acela al englezilor din secolul al XIX-lea (Bentham şi Mill). Ea „este ireductibilă şi unică"[66] şi dacă are caracter practic şi dacă este cam ca „o serie de reţete sau de exer-

ciții care ne împiedică gîndirea să divagheze ori să poarte dincolo de limitele fixate de natură"[67], nu e și utilitaristă, în sensul benthamian, de pildă. Cu valoare practică, ea nu realizează preistoria utilitarismului pentru motivul de principiu că un tot ce este pragmatic este și în sensul eticii lui Bentham sau Mill.

Dovedirea este foarte la îndemînă chiar dacă se aduce în discuție numai deontologia benthamiană care nu ar fi putut face printre epicurieni prozelitism. Căci în spiritul epicurianismului nu ar fi încăput propozițiile: „Sarcina moralistului este să demonstreze că un act imoral este doar un calcul greșit al interesului personal" și „deontologia cere ca aceeași prudență cu care își calculează omul afacerile zilnice s-o aplice el și celei mai importante din afacerile lui care este aceea a fericirii și a nenorocirii"[68].

Evitînd filosofarea sterilă, Epicur nu rămînea doar la descrierea și interpretarea omului și a condiției sale. El căuta și mijloacele în stare să schimbe ceva, în intenția lui intrînd și reformarea, nu numai explicația omului. Etica lui, de aceea, pare să fie gîndită ca o idee-forță. Dar nu una care să miște individul cum interesul personal. Epicur, deși pornea de la omul acesta, aici și acum, punea în discuție condiția omului și șansele lui de ființă aptă să atingă starea de fericire. Pentru aceea,

egoismul, atitudinea omului care vede în semenul său un lup, nu este nici măcar vag sugerat de epicurianism. Adevărat că soluția înțeleptului grec este foarte abstractă și fără șansa *de a fi* o idee-forță. Adevărat că un evazionism — acela al ataraxiei — este implicat. Adevărat că fericirea epicuriană face din oameni niște atomi, un fel de existențe în sine, nu însă, prin aceasta, antisociale.

Dar epicurianismul pentru bătrînețea elenistică era ca un toiag.

Epicur dădea speranță și de speranță omul acelor vremuri avea multă nevoie. Și mai cu seamă de o nădejde într-o posibilă împlinire în lumea omului și de către omul însuși. Toiagul tăiat de Epicur, omului societății sclavagiste nu-i va mai ajuta însă, pentru că omul acesta dispărea încet, încet...

Gîndul lui Epicur trece însă dincolo de sfîrșitul epocii care l-a prilejuit, fiind al unui umanist de o generozitate rară și al unei inteligențe care a încercat și a reușit să desfacă ceva și din taina omului — în universalitatea lui.

3. Ethos şi libertate

Dacă Marx îl prefera lui Democrit, pe Epicur o făcea din motivul că acesta desăvîrşea atomistica făcînd-o *„ştiinţă naturală a conştiinţei de sine"*[69]. Pentru cel dintîi *„atomul* este numai expresia obiectivă generală a cercetării empirice a naturii în general". Atomul său rămînea de aceea simplă ipoteză rezultată din experienţă „şi nu principiul ei energic..." Şi mai cu seamă pentru Democrit atomul semnifica doar temeiul existentului, în timp ce la Epicur mai însemna şi principiul formal al conştiinţei de sine abstract-individuale.

Dar Marx hegelianizează s-ar putea spune, şi nu fără dreptate, fiindcă Hegel bunăoară nota următoarele: „epicurienii ... lărgesc singularitatea fiinţei concepută de ei, reprezentînd-o prin atomi"[70].

Dacă, deci, hegelianiza — Marx fiind în vremea scrierii tezei încă sub influenţa marelui dialectician — nu o făcea cu preţul sacrificării spiritului autentic al epicurianismului. De altminteri nici Hegel — cu toate că nu-i accepta materialismul — nu-i falsifica sau dispreţuia învăţătura, ba

deschidea asupră-i o perspectivă înnoitoare şi cu şanse de a fi adecvată.

Încît, dezvoltînd sugestia hegeliană Marx propunea acceptarea atomului epicurian şi ca simbol al conştiinţei de sine abstract singulare şi nu doar ca „expresia obiectivă generală a cercetării empirice a naturii în general"[71].

Ceea ce, trebuie s-o recunoaştem, este de însemnătate fundamentală pentru înţelegerea epicurianismului în proiectul său esenţial şi cu deosebire în interpretarea conceptului libertăţii.

Incontestabil, în antichitatea greacă Epicur este unul dintre cei mai însemnaţi teoreticieni ai libertăţii, dacă nu chiar cel dintîi. Faptul, fireşte, ţine de schimbările survenite în viaţa cetăţii şi de ecoul acestora în conştiinţa filosofului.

„Cei vechi nu cunoşteau ... nici libertatea vieţii private, nici libertatea educaţiei, nici libertatea religioasă". Omul în sine însemna prea puţin faţă de această „autoritate sfîntă, aproape divină care se numea patria sau statul". Nu erau lipsiţi, este adevărat, de drepturi politice, dar „a vota, a numi magistraţii, a putea fi arhonte" era tot ce se poate numi libertate, omul continuînd „să fie aservit Statului"[72], care, cum zicea Aristotel, este anterior faţă de individ.

Poate că Fustel de Coulanges exagerează întru-

cîtva, însă un adevăr în susţinerile sale este cît acestea privesc epocile preelenistice.

Dar cu intrarea în noua vîrstă, şi în timpul ei, lucrurile iau o altă faţă: unitatea cetăţii se năruie, legăturile slăbesc şi indivizii încep tot mai mult să semene atomilor epicurieni şi se comportă ca şi aceştia. Nu se mai raportează esenţial, nu mai compun nişte unităţi cu structuri stabile, nu generează noi forme de viaţă şi existenţă, ci se alătură accidental şi indiferent, păstrîndu-şi perfect identitatea sinelui.

Cetatea ia chipul unui lucru oarecare: sumă de atomi sociali. Ea încetează să mai fie un organism încît ceea ce de acuma va prima va fi individul în toate dimensiunile şi cu toate propensiunile lui. Problema libertăţii este astfel justificată, ea trebuind să ajute explicării mai tuturor actelor omului şi între acestea în primul rînd apariţia vieţii sociale. Ideea aristotelică a sociabilităţii înnăscute şi, prin urmare, a anteriorităţii statului faţă de individ nu mai putea satisface. Trebuia o soluţie care să implice iniţiativa eurilor şi soluţia a fost găsită de Epicur în contractualism, expresia primitivă a libertăţii firii noastre care îşi are aproape instructurată libertatea. Ajungem astfel la deviaţia atomilor.

Cert şi epicurianismul este un dogmatism cît înaintează unilateral. Hegel avea de aceea dreptate.

Dar față cu stoicii care ajungeau în cele din urmă la fatalism, epicurienii „lărgesc singularitatea ființei concepută de ei, reprezentînd-o prin atomi..."[73] și astfel salvează omul ca voință și conștiință, ca acțiune. Ei aveau un concept al omului nu prea obișnuit în Grecia veche, de îndată ce îl alcătuiau după modelul atomului: individualitate perfectă și în stare prin însăși natura lui să se abată de la linia dreaptă care fiind mișcare de cădere „este o mișcare de dependență"[74].

Or „singularitatea abstractă își poate înfăptui conceptul — determinația ei de formă, pura ființare pentru sine, independent de ființarea nemijlocită, suprimarea oricărei relativități — numai *prin abstragere de la ființarea care i se opune*". Prin deviere atomul se eliberează „de existența sa relativă, linia dreaptă" și astfel filosofia epicuriană „evită ființarea limitativă pretutindeni unde conceptul de singularitate abstractă, independența și negarea oricărei relații cu altceva urmează să fie reprezentat în existența sa"[75].

Devierea, altfel spus, rupe:

„. . . . . lanțurile soartei,
Așa încît să nu urmeze cauzele
Din veac și pînă-n veac neîntrerupte..."[76].

Ceea ce, pentru interpretarea omului are o importanță fundamentală, explicîndu-l de fapt în totalitatea actelor lui și în ființa lui esențială. Pen-

tru că numai prin abstragerea de la fiinţarea care i se opune, activitatea noastră va fi în mod corespunzător „abstragerea, evitarea durerii şi tulburării, ataraxia.

Astfel, binele este fuga de rău, iar plăcerea este evitarea suferinţei. În sfîrşit, acolo unde singularitatea abstractă apare în suprema ei libertate şi independenţă, în totalitatea ei, acolo — în mod cu totul consecvent — fiinţarea determinată, care este evitată, este orice *fiinţare determinată*. . .“[77].

Abstragerea devine astfel actul libertăţii pentru că, asemenea atomului care prin *clinamen* se eliberează de „existenţa sa relativă, linia dreaptă“, fiinţa umană poate să frîngă soarta, şi optînd, să înainteze independent. Omul ar avea deci prin însăşi ontologia sa putinţa alegerii, a asumării. Suferă fireşte şi determinări exterioare dar nu este supus acestora cam ca atomul democritian, şi nu-şi pierde responsabilitatea şi autonomia prin supunerea faţă de un destin implacabil fie el şi raţiunea universală a stoicilor. Omul este libertate pentru că devierea atomică o face posibilă. Altminteri, nu am avea unde să-i căutăm realitatea şi conceptul nu i s-ar justifica.

Fiind libertate, omul nu este însă iniţiativă lipsită de cugetare, acţiune iraţională şi nu este supus unui nou fatalism, acela al libertăţii. Deşi, deodată, lucrurile nu par să stea altfel dacă firea

noastră chiar ne asigură libera mişcare, putinţa opţiunii, iniţiativele.

Neîndoielnic, originarea epicuriană a libertăţii în constituţia noastră atomistă pare destul de rudimentară, şi la prima vedere fără nici o şansă de adevăr.

Ce-i drept nu, însă *nu* în forma în care este propusă, pentru că altfel dăm peste o intuiţie scăpărătoare. Pe scurt, deşi greşea echivalînd condiţia existenţială a omului cu natura fizică a acestuia, Epicur înainta către adevăr atîta cît identifica în libertate o componentă esenţială a ontologiei umanului. Ceea ce nu era nici prea la îndemînă şi nu este nici greşit, mai cu seamă că de ontologie Epicur lega doar posibilitatea libertăţii şi nu actul ei. Altfel spus, filosoful nu scotea libertatea în afara acţiunii umane pentru că n-o făcea echivalentă cu un dat originar. Existenţial vorbind, omul este libertate numai virtual. Actul însă depinde de om, de fiecare în parte, de cursul desfăşurării istoriei individuale. Mai exact de cunoaşterea lumii fizice şi a lumii omului întru împlinirea în înţelepciune.

Cumva, deşi de bună-seamă nu în mod expres, Epicur are convingerea că libertatea — ca act — apare la nivelul unei relaţii şi în urma acţiunii. Relaţia presupusă este aceea pe care abia epoca modernă o va clarifica şi anume libertatea = necesitatea înţeleasă şi acţiunea — adevărat că la Epicur

fără dimensiunile ei exacte — angajarea dialogului cu lumea dacă omul vrea să fie cu adevărat ființă eliberată din sclavia pasiunilor, dorințelor, etc.

Înțeleptul, credea Epicur, nu se teme de soartă. „O Soartă!, exclama filosoful. Ți-am luat-o înainte și am pus stavilă tuturor insinuărilor tale; nu ne vom da învinși nici ție, nici vreunei alte împrejurări neașteptate. Iar cînd vom fi nevoiți să plecăm, scuipînd cu dispreț viața și pe toți cei ce se agață prostește de ea, vom părăsi-o în sunetul frumos de cîntec triumfal, strigînd cu voce tare că am trăit bine“[78].

Este, prin urmare, fără sens credința într-o putere dominatoare, într-o prescriere a cursului vieții, în desesperanta lege de aramă care ne-ar supune ca pe un lucru oarecare lipsit de gînd și putere. Soarta? O închipuire, dacă zeii nu au nici o putere și dacă devierea atomilor nu ne împinge implacabil încolo sau încoace fiindcă nu înseamnă altceva pentru alcătuirea atomistică — aceea care sîntem și noi — decît posibilitatea existențială de a ne mișca liber. Nici un destin — fie și cel de închipuire stoică — nu ne îngrădește mișcarea și nu ne îndreaptă către un scop anume. Încît o rațiune universală sau o voință asemenea nu-și au locul, nici rostul, lumea urmîndu-și mecanica sa și noi pe a ei și pe a noastră. O mecanică nu constrîngătoare pînă la anihilare însă, de îndată ce devierea este posibilă. Dar

una firească și trebuitoare lumii pentru ca aceasta să nu fie un haos. Dacă e cosmos, un echilibru și niște principii ordonatoare există. Acestea însă nu fac imposibil „norocul“, nici voința noastră fiindcă „unele lucruri se întîmplă prin necesitate, altele prin întîmplare, altele prin acțiunea noastră proprie“[79].

Înțeleptul ia în rîs destinul și pe cei ce-l apără. Altfel responsabilitatea ne-ar fi distrusă, cum, de altminteri, s-ar întîmpla și în cazul invers, pentru că, admițînd numai norocul riscăm aceeași năruire a responsabilității, norocul fiind nestatornic, într-atîta de nestatornic încît nici o statornicie n-ar mai fi posibilă, nici un criteriu nu ar mai întemeia judecata. Acțiunile noastre însă „sînt libere de stăpîn și numai de ele sînt legate în mod firesc lauda și dezaprobarea“[80].

Fără stăpîn? desigur cît omul față cu natura nu este întocmai sclavului. Cum atomul este supus necesității (căderea) are și libertate (abaterea) ființa omenească — mai mult ca „plinul“ cel fără de gîndire — știe și poate în consecință să-și folosească natura și să se înalțe prometeic deasupra stihiei. Omul este în stare de libertate, fiind natură care gîndește, care se îndreaptă deliberat către ceva, care vrea și optează și acționează întru atingerea scopului.

Nici stoicii nu refuzau omului (înțeleptului) libertatea și o gîndeau pe aceasta ca înțelegere și ur-

mare a necesității. Căci, pentru filosofii Porticului, „binele suprem constă în a trăi după știința la care se ajunge urmînd natura, alegînd ceea ce este conform naturii și respingînd ceea ce este contrar, adică trăind în acord și în armonie *(convenienter congruenterque)* cu natura“[81]. Dar necesitatea stoică, „legea universului“, este încețoșată de asimilarea sa cu „destinul și providența. Destin în sens de principiu care rezervă tuturor ființelor și tuturor evenimentelor locul lor, nepermițînd indeterminarea sau hazardul, nici chiar în amănuntul cel mai mic. Providență, adică putere inteligentă și bună care a creat totul pentru ființele raționale“[82].

În timp ce Epicur, pentru că nu identifică necesitatea cu providența, salvează ființa umană de la un fatalism care la stoici apare totuși sub forma fatalismului supunerii la legea universală. Cum observă Ath. Joja, „este aci o aporie: căci dacă înțeleptul nu e liber decît supunîndu-se necesității, atunci necesitatea e aceea care dictează omului legea sa inflexibilă, iar omul nu are decît o singură libertate: aceea de a se supune necesității, destinului“[83].

Adevărat că, în aparență, în vremea de restriște în care trăiau și stoicii și Epicur, poziția celor dintîi pare să fi dat mai multă siguranță și o certitudine cu rădăcini în cosmos. Dar siguranța și certitudinea date de stoici erau ale renunțării totuși,

ale predării în grija unei forțe mai puternice, a forței ordonatoare, a inteligenței universului. Căci, indiferent de voința omenească *Ducunt volentem fata, volentem trahunt* (Pe cel ce vrea îl duce soarta; pe cel ce nu, ea îl tîrăște), cum va zice Seneca. Încît „lucrul cel mai bun e să înduri ceea ce nu poți îndrepta și să te alături fără murmur divinității, din voia căreia toate se fac“[84].

Dar Epicur salvează efortul uman și libertatea, dînd fiecăruia încredere în puterea lui de a se ridica deasupra vicisitudinilor vremii. Epicur era unul dintre ultimii luptători. Și el — ce-i drept — obosit și trist uneori, ezitant și — prin ataraxie — implicînd chiar un evazionism, dar un luptător și o anume stare de spirit. Fiindcă înțeleptul grec avea convingerea că din liniștea și siguranța deplină a sufletului, din libertate ca ridicare deasupra pasiunilor rezultă cunoașterea și aceasta aduce — cum îi scria el lui Pythocles —, „pacea sufletului și o convingere fermă“[85]. Asemenea, „acela care cunoaște limitele vieții știe ce ușor se poate procura ceea ce e suficient pentru a înlătura suferința lipsei și ceea ce face întreaga viață perfectă. Astfel nu mai are nici o nevoie de lucrurile care se dobîndesc prin luptă“[86]. Cunoscînd — și puterea aceasta ne e dată prin conaturalitatea dintre suflet și lume — ne eliberăm, fiindcă nu mai cedăm, și nu mai depindem. Frica de moarte încetează să ne mai încerce și astfel

gîndul ei nu ne mai aservește. Nici sclavi ai speranței într-o răsplată, nici ai groazei de pedeapsă de dincolo de viață nu mai sîntem o dată ce știm că nimic nu este dincolo de noi decît nesfîrșitul vîrtej al atomilor. Înstrăinarea într-o speranță deșartă și într-o groază fără temei cade și astfel ne eliberăm de o sclavie. Nici zeii nu ne mai inspiră teamă știind cum sînt și cît pot. Ne eliberăm de o altă sclavie, o altă înstrăinare cade. Iar dacă secretul lumii fizice este și el dezvăluit și nu ne mai înspăimîntă „necesitatea naturaliștilor" — cea „surdă la orice rugăciuni"[87], atunci se destramă și idolul înspăimîntător al fatalității naturale.

Rînd pe rînd idolii cad și omul se întoarce la sine și se construiește pe sine. Pentru aceasta îi mai trebuie însă o victorie. Victoria asupră-și. Aceasta din urmă este, poate, cea mai grea, cea mai îndelungată, dar ca să se ajungă la fericire trebuiesc înfrînte plăcerile vane care „constau din desfătări senzuale" și în genere toate dorințele și părerile care tulbură sufletul. Pe scurt, eliberarea de afecte, cum ar fi zis Spinoza, și conducerea după cele ce ne arată înțelegerea. Fiindcă numai aceasta ne face viața rațională, adică ne dă sensul nostru și ne împlinește ca oameni.

Ca înțelepciune, ca virtute, ca fericire, ca om pe scurt, omul și-ar rezulta sieși, acțiunii sale elibera-

toare prin cunoaştere şi prin conducerea după cele ce mintea sa înţelegătoare îi spune, adică.

Libertatea, aşadar, presupune acţiunea, după cum înţelepciunea fără eliberarea de idoli e o imposibilitate. Adevărat că acţiunea este redusă la cunoaştere şi la înfăptuirea celor proiectate de către fiecare individ, pentru el însuşi. Drept aceea, cetatea — aşazicînd — ideală ar fi aceea a înţelepţilor virtuoşi, pentru că s-au eliberat de tot ceea ce le-ar tulbura sufletele. Dar a unor înţelepţi — atomi sociali, perfecţi în individualitatea lor. Încît cetatea va să fie perfectă pentru că părţile care o compun au atins perfecţiunea. Şi astfel nu ar mai fi nedreptate, nu ar mai fi silnicie, nu ar mai fi viciu, nici crimă, nici răutate, nici pizmă, nici servitute . . .

Într-o vreme de abundenţă a visărilor utopice, Epicur nu făcea excepţie, deşi utopia lui pare să fie mai aproape de om, şi cu anume putere de a-l ajuta. Faptul ţine, fireşte, de optimismul care-l degajă, mult deosebit de acela foarte abstract, visător al utopiilor totale. Optimismul epicurian nu transcende epocii şi nu e vag consolator, pentru că nu la o Panhaia visa. Ci Epicur gîndea la omul vremii sale şi prin acesta şi la condiţia omului în genere. Şi o făcea într-un fel nu lipsit de şansa adevărului sau mai degrabă de aceea a integrării chiar şi parţiale în devenirea acestuia. Modul de a pune şi rezolva

problema libertății convinge, Epicur fiind printr
ctitorii conceptului despre care e vorba.

Întemeietor și cît privește deslușirea mecanismului libertății și cît afla ceva despre locul ei în structurile umane. Fiindcă Epicur lega libertatea de ființa noastră esențială, ca o condiție a desăvîrșirii ei.

4. Dreptatea

Sînt concepte care par să fi făcut carieră în spiritualitatea greacă. Dreptatea este unul din acestea. În termenii poeziei a fost amintită încă de Homer și de Hesiod, apoi de tragici. Iar la rîndul lor, filosofii i-au dat tărie conceptuală. Între aceștia: sofiștii, Socrate, Platon, Aristotel și în vremea din urmă a cetății grecești Epicur și stoicii sînt cei mai de seamă, fiind deschizători de perspective înnoitoare. Cît ne informează Diogenes Laertios, Epicur ar fi scris un tratat special *Despre dreptate și celelalte virtuți*, dar pierdut fiind puține sînt textele care mai dau mărturie despre dimensiunile epicuriene ale dreptății. Însă în ciuda puținătății, cele ce au rămas sînt, din fericire, destul de reprezentative, încît reconstituirea este nu numai posibilă, dar are și șansele de a fi foarte exactă.

„Justiția naturală, însemna filosoful, este un contract încheiat între oameni cu scopul de a nu se vătăma unii pe alții și a nu fi vătămați de alții“[88]. Așa fiind, justiția nu poate să tindă către o realitate absolută, ea ținînd de cutare sau cutare loc, timp și popor.

Fireşte că „luată în general, justiţia este aceeaşi pentru toţi, anume un mijloc oarecare găsit util, pentru relaţiile reciproce; dar, în aplicarea ei la cazurile particulare ale unei ţări şi la procese de orice fel, nu toţi găsesc acelaşi lucru ca fiind drept"[89].

Dreptatea, aşadar, nu fiinţează abstract, acelaşi concept al ei neputîndu-i măsura toate formele particulare. Adevărat că poate fi luată şi în general, însă numai cît înseamnă „un mijloc oarecare găsit util".

Dacă rămînem la acest nivel de interpretare urmează să nesocotim relaţiile concrete dintre oameni, fiindcă acelaşi lucru nu poate fi găsit drept în locuri şi vremuri, la popoare şi situaţii diferite.

Cum ar fi zis Platon, deodată pare să fie drept „să dai îndărăt ceea ce ai primit" de la altul. Dar „dacă cineva, după ce şi-a încredinţat armele prietenului său încă de pe cînd era cu mintea întreagă, i le-ar cere înapoi în stare de nebunie, toată lumea s-ar uni în părerea că n-ar trebui să le dea îndărăt şi că ar fi o nedreptate să i le înapoieze în starea în care se află"[90].

S-ar cuveni, altfel spus, să ţinem seama de împrejurări, pentru a ajunge la adevăr.

Însă, în timp ce Socrate şi Platon tindeau către o definiţie care să convină universal, indiferent de relaţiile dintre oameni şi de locul lor în cetate („a produce dreptatea însemnează a stabili între părţile

sufletului o ierarhie în cadrul căreia conform naturii unele părţi se subordonează altora")[91], Epicur, ca bunăoară Aristotel, înaintează cu circumspecţie maximă spre a nu impune un concept doar în aparenţă atotcuprinzător, dar altfel în concordanţă perfectă cu nişte interese particulare făcute abuziv să reprezinte întregul. Era cazul lui Platon al cărui concept de dreptate urma un model particular (aristocratic) şi se propunea universalist ca atare, fapt inadmisibil din oricare punct de vedere şi în primul rînd din acela al logicii.

Or „nu există o justiţie absolută, ci numai un contract încheiat între oameni, din oarecare teritorii, în relaţiile lor reciproce pentru a nu vătăma şi a nu fi vătămaţi". După cum, pe de altă parte, nici injustiţia nu e un rău în sine, o boală a sufletului (Platon), „ci numai în urmarea ei, prin teama produsă de bănuiala pe care o are făptuitorul că nu va scăpa neobservat de cei puşi să pedepsească asemenea fapte"[92].

De am admite o justiţie absolută şi o injustiţie asemenea ar trebui să admitem şi un model etern şi să ne punem în dependenţă de ceva mai presus de noi care ne-ar structura în aşa fel încît să fim capabili de contemplarea şi urmarea prototipului.

Dar noi nu avem înnăscută ideea dreptăţii şi ea nici nu are o realitate unică şi absolută pe care s-o putem lua ca atare. Dreptatea este un contract,

adică apare la intersecţia unor interese şi în cadrul unor relaţii sociale care impun un cod anume pentru ca oamenii să nu se vatăme şi să nu fie vătămaţi. Cum va pune în versuri Lucreţiu:

„Cînd regii dar au fost ucişi, în ţărnă
S-a năruit străvechea maiestate

. . . .

La culme-ajunse-atunci învălmăşagul
Şi tulburarea-n oameni...

. . . .

Atunci cîţiva i-au învăţat pe ceilalţi
S-aleagă dregători; ei hotărîră
Temeiurile dreptului, ca oamenii
Să se-nvoiasc-a se supune legii.
Căci neamul omenesc, sătul atunce
De-a-şi mai petrece viaţa-n silnicie,
De-atîtea duşmănii se istovise"

Şi de atunci:

„Căzu sub legi şi sub asprimea dreptului".

Încît

„Cel care calcă legămîntul păcii.
Chiar dacă-nşală el şi zei şi oameni,
Nu trebuie să creadă niciodată
Că fapta lui rămîne-n veci ascunsă"[93].

Ideea epicuriană, dezvoltare a motivului mai vechi de circulaţie sofistă şi democritiană al nomosului este ca şi acesta de o însemnătate teoretică incontestabilă. Mai întîi dreptatea şi nedreptatea nu sînt izolate nici una de cealaltă, nici mai cu seamă

de viața cetății, care de altminteri, era încredințat Epicur, le-ar și face posibile. Apoi, ca să le deslușească sensurile, filosoful încerca să le afle mișcarea și felurimea formelor prin raportare la timp și loc, la viața popoarelor. Căci, observa Epicur, animalele nu au nici ideea de drept, nici de nedrept, și asemenea lor sînt și „acele popoare care n-au putut sau n-au vrut să încheie înțelegeri mutuale în scop asemănător“[94].

Mai mult, trebuie să mai admitem că dreptatea, adică „orice este probat ca fiind de folos în nevoile relațiilor mutuale“, prin însăși acest fapt nu poate avea o realitate unică, eternă, un statut, așa-zicînd, eleatic. Ar fi desigur absurdă o asemenea propunere fiindcă „în cazul cînd se face o lege și nu se dovedește potrivită pentru folosul relațiilor mutuale, atunci aceasta nu mai e justă. Și dacă folosul care-i exprimat prin lege ar varia și ar corespunde numai un timp cu concepția primă, cu toate acestea, pentru timpul acela era justă, pentru cei care nu-și bat capul cu vorbe goale, ci privesc numai faptele“[95].

De bună-seamă, o intenție polemică nu lipsește susținerilor epicuriene. Platon și platonicienii mai întîi și după aceștia, dar poate, în ordinea importanței în primul rînd, fiindu-i contemporani, stoicii, par să fie aceia care-și bat capul cu vorbe goale și nu privesc faptele. Să admiți acțiunea dreaptă ca rezultatul acordului dintre rațiunea *individuală* și

cea *universală* fără istorie și inflexibilă ca soarta înscrisă în cartea marelui orb, lui Epicur i se părea o suspendare a omului din umanitatea lui. Fiindcă o asemenea numire a dreptății — cum este cea stoică — nu ia în seamă istoria omului și a lumii lui cu toate ale ei. Or, ființa noastră este ceea ce s-a făcut ea însăși: adică produs al unei inițiative proprii. Și dacă așa stau lucrurile atunci nu dintr-o heteroraportare rezultă dreptatea și nedreptatea, nu un al treilea extrauman constituie criteriul și temeiul normelor noastre de viață politică și morală. Legile noastre se nasc în cadrul relațiilor noastre și cînd au încetat să mai fie folositoare nu înseamnă că „nu erau cu adevărat juste", pentru că în momentul în care au apărut răspundeau unei anumite nevoi sociale. Dacă și-au încheiat funcționalitatea, faptul nu urmează pierderii acordului cu rațiunea universală, ci schimbării relațiilor dintre oameni și înlocuirii acestora cu altele care impun în mod firesc alte norme.

De bună-seamă ideea contractului social nu poate să explice viața socială în constituția și mișcarea sa, nu este în stare să se împlinească suficient de coerent pentru a nu lăsa numeroase locuri descoperite și pentru a nu propune un cerc vicios.

Dar este un fapt, ideea contractului social îl ajută mult pe Epicur. Întîi, prin aceea că istoria omului este pusă în dependență de acțiunea umană,

în cazul în speță de hotărîrea comună a strîngerii într-o comunitate. Iar în al doilea rînd, îi sprijinea conceptul istoricității, pe care întrucîtva Epicur îl avea de îndată ce relațiile dintre oameni nu-i păreau să fie încremenite într-o ipostază și normele sau criteriile noastre împietrite și ele. Născute dintr-un consens, relațiile umane ar urma deci voinței și deliberării oamenilor aflați în anume împrejurări de viață. Încît normele și valorile noastre nu pot avea o existență supratemporală pentru că măsoară niște acte umane și pentru a le măsura exact trebuie să li se adecveze.

Dar, adecvația nu este posibilă decît presupunînd un raport cauzal dintre relațiile umane și întregul sistem de norme, de criterii, de valori.

Idealism desigur cît structura socială este pusă în urmarea unui act de voință și conștiință, a unei *intenționalități* luate ca primul act istoric. Dar pe lîngă cele deja notate despre „virtuțile" — istoricește doar — ale ideii contractului social, încercarea epicuriană pare să fie și un efort de rezidire a optimismului grav zdruncinat în acele vremuri de cumpănă.

Scepticii propuneau evadarea într-o indiferență absolută: stare de vid și nu de plenitudine, obținută prin anihilare, prin refuz. La rîndul lor, stoicii înaintau către un fatalism desesperant dacă nu ne-ar mai mîngîia gîndul veșnicei reîntoarceri, al

unei reveniri a fiecăruia dintre noi și a reluării ciclului de viață. Fiindcă „va fi din nou un Socrate, un Platon și fiecare dintre noi cu aceiași prieteni și aceiași concetățeni... și această restaurație nu se va produce o singură dată, ci de mai multe ori; toate lucrurile de altfel vor reveni etern"[96].

Tot un evazionism însă, ca și punerea sub semnul divinității — „ființă vie, nemuritoare, rațională, desăvîrșită, inteligentă în fericire, care nu primește nimic rău în ea; poartă o grijă prevăzătoare de lume și de tot ce se află în cuprinsul ei, dar n-are o formă omenească"[97]. La Epicur însă lucrurile stau altfel și așa cum stau ne procură încredere, ne fac să ne simțim încă puternici, încă în stare de alegere și încă în stare să urmăm cu fermitate calea tăiată în nesiguranța zilei de mîine.

Cu felul său de a pune și rezolva problema dreptății și nedreptății, Epicur rămînea însă un filosof al echilibrului și optimismului clasic, deși nu surd la zvonul vremii ca Ulise la ispitele sirenelor. Filosoful nu evada în trecutul clasic, ci pornind de la motive ale acestuia încerca să redea contemporanilor săi încrederea în forța lor.

Dar vai! înțelepciunea nu mai putea face nimic în contra istoriei care înainta dărîmînd șubreda înălțare sclavagistă. Către ce liman ne vor în-

dreptа valurile? Scepticii refuzau să gîndească, iar stoicii păreau dezabuzați.

Nici Epicur nu va putea separa apa de uscat ca să arate omului pe unde va trece și unde va ajunge. Dar, întristat de această neputință, filosoful nu dispera pentru că avea ideea omului ca propriul său creator și destin.

5. Prietenia

După Platon şi Aristotel, Epicur este, în Grecia veche, cel de-al treilea mare filosof al prieteniei. Şi nu numai filosof dar, poate mai mult decît ceilalţi doi, un fervent al ei în latura practică. Avea un cult al prieteniei şi-l întreţinea cu fanatismul celui ce se dăruia total.

„Grădina“ sa, de altminteri, era mai puţin o şcoală: era o confrerie în care prietenul mai înţelept — dascălul — se devota celor mai nevîrstnici şi mai puţin ştiutori, cu dezinteres şi fără vanităţi.

Epicur n-a vrut „să fie pentru oamenii timpului său decît un *prieten*“[98]. Şi credincios celor ce a voit, a întemeiat o mare familie. Fiindcă ideea epicuriană a prieteniei, practic, susţinea o confrerie, lucru de tot semnificativ cu cît „într-o lume unde cadrele civice şi familiale tindeau să se anihileze, Epicur a întemeiat o nouă familie“[99]. De altfel, va observa Pierre Boyancé, „teoria justiţiei şi cea a prieteniei“ constituie esenţialul „moralei sociale“ a lui Epicur.

Grădina, școală de învățătură filosofică era și una de educație morală și cetățenească. Întemeiată pe principii de încredere totală și lipsită de o ierarhie care să impună inegalități și să trezească adversități, fără vreun ceremonial de sectă, școala lui Epicur pare să fi fost o comuniune de prieteni, deschisă tuturor iubitorilor de înțelepciune și de om. Pentru aceea se și spunea că „prietenii lui sînt așa de numeroși c-abia ar putea încăpea în multe orașe". Fapt care a și făcut ca „școala lui (Epicur — *n.n.*), în timp ce toate celelalte au dispărut, continuă să subziste fără întrerupere sub nenumăratele conduceri ale unui discipol după altul"[100].

Izbînda este, de bună-seamă, a dascălului care și prin ce spunea și prin felul în care își trăia principiile a putut să fie exemplar. Cumva, pentru confreria numită „Grădină", Epicur servea drept model cam ca zeii lui pentru muritori. Și dacă l-am crede pe Seneca, înțeleptul grec își fascina elevii în primul rînd prin firea lui, creînd o tradiție care nu va fi tulburată de nici o erezie. Căci, „nu școala lui Epicur i-a făcut oameni mari, (pe Metrodor, Hermarchos, Polyaenus — *n.n.*), ci împreuna viețuire cu dînsul"[101].

Într-un fel — din acest punct de vedere — dacă acceptăm în Socrate și un simbol al dezinteresului face figura socratică. Foarte generos, nu

urmărea vreun cîştig decît prietenia însăşi. Dezinteresat, deşi n-o scoate în afara „nevoii de ajutor", credea că prietenia e de dorit „prin natura sa însăşi"[102].

Fiindcă „dintre toate bunurile pe care ni le pregăteşte înţelepciunea, ca să ne asigure fericirea de-a lungul întregii noastre vieţi, cu mult cel mai important este dobîndirea prieteniei"[103].

Nici joc gratuit, nici mijloc pentru scopuri meschine, prietenia ar răspunde „nevoii de ajutor" a fiinţei noastre. Fiind însă răspunzătoare unei *nevoi* a fiinţei noastre integrale, prietenia nu se reduce la interes, nici nu se întemeiază pe plăcerile vătămătoare pentru suflet şi trup.

Astfel lecţia aristotelică nu pare să fi fost dată de o parte. Dimpotrivă, ceea ce însemna Stagiritul într-una din eticile sale se reaflă şi la Epicur. N-ar fi semnat el, de pildă, cuvintele Stagiritului ce urmează?: „Aceia care se iubesc din cauza folosului nu se iubesc unul pe altul în sine, ci întrucît dobîndesc unul de la altul ceva bun şi tot aşa stau lucrurile cu cei care se iubesc de dragul plăcerii"[104].

Mai mult, convenabil lui Epicur pare să-i fi fost şi înţelesul aristotelic al prieteniei: „Perfectă însă este prietenia unor oameni buni şi asemănători în virtute. Căci ei îşi doresc laolaltă în aceeaşi

măsură binele, întrucît sînt buni și sînt buni în sine"[105].

Asemănările nu implică însă identitatea perfectă. În timp ce pentru Stagirit prietenia este o relație între oameni virtuoși, care sînt buni în sens absolut, la Epicur devine scopul vieții acelora care trăind într-o comunitate au nevoie toți de fiecare. Prietenia, deci, urmează necesităților vieții și constituie legea societății ideale a celor înțelepți.

Astfel, prietenia epicuriană depășește limitele unei categorii morale spre a întemeia un concept politic.

De bună-seamă, multe avem a-i reproșa lui Epicur și în primul rînd un eticism parazitar. Am mai putea apoi să-i obiectăm utopica încredere în înfăptuirea unor comunități ideale, în mijlocul ruinei și căderii generale.

Dar un fapt se impune mai presus decît orice rezervă și anume acela că Epicur nu înțelegea prietenia ca pe un joc în sine sau ca apropiere dintre doi oameni buni în sens absolut. Sufletul prieteniei este nevoia unui om de celălalt iar scopul său, comunitatea perfectă a celor ce se cheamă reciproc. Pentru aceea și este scop al vieții și cel mai de seamă bun dintre cele ce ni le procură înțelepciunea.

O contradicție își face însă loc: anume, ce poate să mai însemne prietenia dacă înțeleptul se închide

ca o monadă? Cum, în alte cuvinte, se articulează prietenia cu indiferența înțeleptului?

Contradicția rămîne chiar admițînd că indiferența nu este egală cu izolarea absolută. Ea rămîne pentru că prietenia fiind o relație umană nu se reduce la un rezultat perfect, pentru totdeauna încheiat.

Ceea ce distruge conceptul, prietenia dacă nu este nici o pasageră însoțire în vederea unui interes, nici o realitate „deasupra tuturor lucrurilor omenești"[106], nu este nici o componentă statică a vieții înțeleptului sau o autoraportare asemănătoare celei dintre atomi.

Or, în viziunea epicuriană prietenia are doar trecut nu și viitor. Posibilul îi este suspendat, ea trăiește numai în prezent, este numai în *act.*

În acest caz, contradicția se conservă, prietenia fiind deposedată de mișcarea ei și de capacitatea sa de a mișca.

Unește ce-i drept, dar o face cam ca într-o „reproducere după natură"; poartă idealul unei comunități umane perfecte dar nu poate să-l împlinească. Și de aceea rămîne abstractă, foarte abstractă și utopică.

André Bonnard găsește în prietenia epicuriană un posibil model creștin pentru „dragostea de aproapele" și pentru comunitățile celor dintîi adepți ai noii religii[107].

Adevărul analogiei nu este exclus, şi menţinînd deosebirile ferme dintre cei doi termeni, să acceptăm nişte asemănări aflate desigur mai întîi în urmarea faptului că şi epicurianismul şi creştinismul apar într-o vreme de criză a sclavagismului grec pe care, cu mijloacele lor, o reproduce şi unul şi celălalt.

Nu este, apoi, exclusă nici posibilitatea vreunei influenţe asupra creştinismului, deşi epicurianismul este respins chiar de către primii creştini. Dar modelul comunităţii putea să ajute şi probabil că a ajutat: însă numai formal.

Neriscată, analogia lui Bonnard (şi nu numai a lui, pentru că se află, de pildă, şi în cartea lui Joyau) nu poate fi luată mai mult decît ca o analogie, între epicurianism şi creştinism, putinţa contactului sau a dialogului fiind de neadmis.

Căci, într-o parte avem a face cu o cetate filosofică, în timp ce creştinismul propunea o comunitate de iubire sub nişte auspicii pe care Epicur le-ar fi crezut absurde şi le-ar fi dezavuat.

6. Ethos şi thanatos

Lui Guyau, moartea lui Epicur i se părea, prin seninătatea cu care înţeleptul o întîmpinase, asemenea celei a lui Socrate. Ce-i drept, „fiind pe moarte, Epicur scrie lui Idomeneus următoarea scrisoare: «ţi-am scris în această zi fericită, care-i şi cea din urmă a vieţii mele. Suferinţele mele din pricina retenţiei urinei şi a dizenteriei sînt la paroxism şi întru nimic nu-şi micşorează intensitatea lor; dar tuturor acestor dureri le opun fericirea pe care o simt în suflet amintindu-mi convorbirile noastre trecute . . .»“[108].

Asemănători prin atitudine, cei doi nu sînt însă şi prin ceea ce le-o susţinea. Noi nu avem a ne teme de moarte, şi-ar fi învăţat Socrate elevii, fiindcă „pe cît se pare noi nu vom dobîndi cu adevărat lucrul pe care-l dorim — înţelepciunea — decît după ce vom fi murit, nu însă cît sîntem în viaţă“.

„Şi dacă lucrul este aşa, n-ar fi . . . o mare lipsă de raţiune să se teamă de moarte un astfel de om însetat de înţelepciune?“[109].

Dimpotrivă, scrie Epicur discipolului său Menoiceus, „nebun e omul care spune că se teme de moarte, nu fiindcă va suferi cînd moartea vine, ci din cauză că suferă în așteptarea ei. Căci ceea ce nu ne aduce nici un rău, cînd a sosit, produce numai o suferință lipsită de temei, în așteptare. De aceea, moartea, cel mai înfricoșător dintre rele, nu are nici legătură cu noi, dat fiind că atît cît existăm noi moartea nu există, iar cînd vine ea, noi nu mai existăm"[110].

Opoziția dintre cele două motivații este fermă: cea socratică vine din partea spiritualismului, în timp ce aceea epicuriană se înalță din materialism. Una se construiește cu ajutorul ideii nemuririi sufletului și se leagă de speranța atingerii înțelepciunii decît „după ce vom fi murit", pe cînd cealaltă propune — dacă viața omului este exact cît încape între naștere și pieire — lucrarea întru împlinirea noastră ca trup și ca suflet în lumea pămîntească; singura cu sens pentru noi. Căci „ne-am născut o singură dată, și să mai renaștem nu este cu putință, și nu putem trăi o veșnicie"[111].

Neîndoielnic, trăim o singură dată și asemenea și murim. Ceea ce sîntem, sîntem numai cît atomii sufletului și ai trupului coexistă într-o alcătuire. Cînd legăturile slăbesc și relativa „pace" a semințelor tuturor lucrurilor se destramă biata noastră ființă a trecut în neființă.

Dispărem cum am apărut: nimeni nu ne-a hotărît soarta în vremurile dintîi şi nimic nu ne aşteaptă în timpul din urmă.

Totul este o mecanică şi în virtutea acesteia ne-am născut, trăim şi apoi dispărem. Speranţă într-o altă viaţă? Dar atomii care ne constituie nu au conştiinţă şi nu păstrează nici o amintire. Nimic nu se adaugă atomului care a alcătuit sufletul înţeleptului sau al eroului, aşa cum nici nu se împuţinează cel ce a intrat în firea neştiutorului şi laşului.

Aşa fiind sînt fără sens şi ideea predestinării dar şi cea a speranţei postume. Nu ne naştem sub un augur bun sau rău şi nici după ce nu vom mai fi aşa cum sîntem aici şi acum nu vom da seamă de cele ce am făcut. Trecem în nefiinţă cum trece un lucru fără suflet: simplu, uşor şi ne pierdem — cu atomii care ne-au dat viaţă — în universul cel mare. Fără suferinţă şi fără speranţă, ca frunza cînd se desprinde de copac... „mai suferă ea? Pămîntul o primeşte blajin în sînul său, iar cînd căldura soarelui activează principiile ce-o alcătuiseră, acestea plutesc în văzduh şi vîntul se joacă cu ele“[112].

Ceea ce însă, va să se răzvrătească Plutarh, răpeşte omului şansa mîngîierii şi a speranţei şi fără milă, cu cinism chiar ne înspăimîntă cu nimi-

cirea. Şi vai! Cît de insuportabilă este ideea neantizării![113].

Şi apoi, nu îndeamnă Epicur — dacă nu crede într-o altă viaţă, într-o judecată din urmă — la imoralitate? De bună-seamă, se convinge singur Plutarh, de bună-seamă...

Să ne gîndim numai ce răpeşte el celor buni „care au dus o viaţă dreaptă şi paşnică şi pe care nu-i aşteaptă dincolo de moarte nimic rău şi care cred că le este hărăzit tot ce-i mai frumos şi mai divin..."

Şi ce dă, în schimb, celor răi şi trufaşi care nu se mai tem că pentru păcatele şi nesocotinţa lor „îi aşteaptă pedeapsa cuvenită"[114].

Dar argumentele lui Plutarh sînt ale unui filistin care spune „altceva decît are în vedere şi în fond are în vedere altceva decît ceea ce spune", în timp ce „Epicur îşi prezintă concluziile sale într-o formă simplă, abstractă, tranşantă şi veridică şi ştie ce spune".

„Aceasta, conchide Marx, este în genere raportul în care se află conştiinţa comună faţă de conştiinţa filosofică"[115].

Şi Epicur este, nu încape îndoială, una din marile conştiinţe filosofice ale epocii şi încă una foarte complexă, multidimensională, cu adîncuri nebănuite la prima vedere, purtătoare de optimism dar şi

sfîşiată de nelinişti, întrucîtva şi tragică, oricît ar părea altfel.

Deodată pare cam ca un Monsieur Proud'homme oarecare: amator de plăceri dar nu într-atît încît să depăşească dreapta măsură; circumspect la culme dacă nici nu înlătură zeii dar nici nu acceptă „părerile mulţimii". *Avant la lettre*, un burghez cumsecade!

Dar fiinţa sa esenţială este alta şi cît l-ar fi îndurerat *Epistola I*, horaţiană: „Să mă vezi gros şi neted, cu pielea bine îngrijită: un porc din turma lui Epicur" *(Epicuri de grege porcum)!*

Epicur însă nu era filosoful optimismului simplist al „duminicilor de după-amiază" — spre a spune ca Nédoncelle, deşi în problema morţii, cel puţin, întemeietorul Grădinii pare să se fi mişcat greoi, fără vibraţie şi fără o cîtime de nesiguranţă. Dar în realitate Epicur „nu anulează această idee (teama de moarte — *n.n.*), ci o elucidează, o exprimă în concepte"[116].

Primul său gînd, desigur, fusese acela de a elibera pe om de spaima religioasă faţă de moarte, de a divulga adică prea multa fantezie care „dădea" sufletului viaţă eternă şi-l ameninţa cu pedeapsa ori îl amăgea cu speranţa în lumea înnegurată a lui Hades.

Dar aceasta îl răzvrătea pe Epicur; el nu putea să admită că sensul vieţii se capătă abia după

apusul acesteia şi nu-i era la îndemînă să accepte viaţa doar ca o pregătire pentru dincolo de moarte. A trăi este ceva irepetabil, unic pentru fiecare dintre noi, încît, în puţinul ce-l avem a trăi, să ne facem noi înşine destinul, adică să ne împlinim condiţia, să atingem înţelepciunea şi să ancorăm „în bătrîneţe ca într-un port..."[117].

„Nu uita, cere o sentenţă, că tu, care eşti muritor şi ai de trăit o perioadă de timp limitată, te-ai ridicat prin consideraţiunile ce le-ai făcut asupra naturii spre infinitate şi eternitate şi ai putut contempla «toate cîte au fost mai demult, cîte sînt, cîte vor fi»"[118].

Sensul vieţii este prin urmare să dai sens vieţii şi nu morţii sau prezumtivelor reaşezări postume.

Căci va spune peste secole în bună tradiţie epicuriană Feuerbach: „e o nebunie, e dăunător să făgăduieşti omului o viaţă mai bună după moarte, căci mai binele este adesea cel mai mare duşman al binelui. Gustaţi plăcerile vieţii şi restrîngeţi cît puteţi relele ei. Credeţi că pe pămînt poate fi mai bine decît este... Aşteptaţi mai binele nu de la moarte, ci de la voi înşivă... Nu înlăturaţi moartea, ci relele — relele ce pot fi suprimate, relele ce-şi au temeiul în lenea, răutatea şi neştiinţa omului"[119].

În conştiinţa lui Epicur toate acestea se născuseră deja, filosoful ştiind destul de bine ce în-

seamnă pentru viaţa omului teama de moarte şi speranţa într-o altă lume. Drept aceea, notînd că este eliberat de frica morţii numai cel „care a studiat cu sîrguinţă scopul fixat de natură şi înţelege cît de uşor poate fi împlinită şi dobîndită limita lucrurilor bune sau cît de scurte sînt durata şi chinurile lucrurilor rele“[120], Epicur observa cu asprime pe cei care în loc să se ridice prin cunoaştere deasupra presupunerilor false îşi fac din ele crez.

Or, vană le este speranţa, în portul liniştit al fericirii, pe această cale nicicînd nu vor pătrunde. Şi se vor chinui zadarnic, în loc asemenea înţeleptului, să se bucure de timpul cel mai plăcut „şi să trăiască şi să moară cum se cuvine“[121].

Adevărat că „majoritatea oamenilor“ se teme de moarte „ca de cel mai mare dintre toate relele“. Înţeleptul însă — şi lui să ne conformăm, înţelepciunea fiind lumina noastră — este liniştit, pentru că el „nici nu cere neapărat să trăiască viaţa, nici nu se teme de încetarea ei. Nici nu-i e silă de a trăi şi nici nu socoteşte încetarea vieţii ca un rău“[122].

Pentru el, dacă nu e dătătoare de suferinţă, moartea nu există. E doar numele pe care îl dăm dispariţiei noastre. Suferim oare trupeşte? N-avem cum. Nici sufleteşte dacă am atins indiferenţa înţeleptului. Drept aceea, teama de moarte, cea mai

grozavă dintre toate nu-şi are nici o rădăcină în adîncurile fiinţei noastre.

Încheierea, optimistă, evocă însă şi o anume tristeţe, parcă o nelinişte surdă şi o dezabuzare. Nu, desigur, din spaimă de ce va să fie pentru că nu va fi nimic. Ci din nesiguranţa vieţii, aceea care ne şi împinge la zidirea tuturor ferestrelor spre a ne închide în indiferenţa înţeleptului.

Ceea ce aduce oarecum cu o evaziune, nu în moarte desigur, filosoful blamînd pe cei ce gîndesc că mai bine nu s-ar fi născut sau dacă s-au născut că trebuie să treacă grabnic prin porţile lui Hades. Ci din viaţa comună, cu toate ale ei, bucurii sau tristeţi.

Înţelepciunea este astfel o retragere pentru că viaţa este o suferinţă. Fireşte că vremea lui Epicur îi îndreptăţea din plin neliniştea şi teama secretă de lume. Filosoful, foarte sensibil, suferă, dar suferinţa deşi-i întuneca întrucîtva perspectiva, nu-i anihila puterea de a nu se pleca sub vremuri.

Toată tragedia apusului este în Epicur. Însă în acelaşi timp şi efortul parcă prometeic de a reaprinde încrederea în viaţă. Adevărat că nu prin acţiunea recreatoare de viaţă în cetate, ci printr-o retragere totuşi.

Dar existînd, tipologic vorbind, evaziuni şi evaziuni, propunerea epicuriană se înalţă categoric deasupra proiectului stoic ori sceptic. Nu gîndul

consolator al fatalităţii şi veşnicei reîntoarceri, nici acela al indiferenţei prin refuz îl mîngîiau pe filosof. Ci un altul, mai generos cu omul fiind mai aproape de virtuţile lui. Gîndul înălţător prin optimismul său că „în noi înşine stă paradisul" (Bruno)[123].

7. Zei și moralitate

Aspru cu superstițiosul, Plutarh era mai neîndurător cu ateul a cărui lipsă de credință îi părea a fi o mare crimă. De bine de rău superstițiosul mai poate să nădăjduiască și să-și asigure speranța. Dar ateul, pentru că nu crede în nimic, nimic nu l-ar deosebi de o piatră sau de un copac. El nu are nici bucurie, nici speranță și fericirea pe care o pretinde este o zădărnicie. Căci, lipsindu-i ideea providenței îi lipsește și principiul bucuriei și în loc să se înalțe în tăriile plăcerilor superioare caută fericirea în vintre[124].

Dar „oamenii care văd drept, o Cleo, se roagă zeilor să le dea tot ce este bun“[125].

Aceia însă care-și zic epicurieni au ales calea rătăcirii și după cum dascălul lor i-a învățat, rătăcesc omul dacă îl îndeamnă să nu se teamă nici de zei, nici de infern. Prin ce atunci îl fac superior animalului?[126]. Prin însuși acest fapt, i-ar fi putut răspunde lui Plutarh Epicur și epicurienii. Căci, teama de zei și de infern este de neînțeles și de neadmis și dacă omul vrea să-și împlinească

ființa, atunci să-și urmeze doar naturii sale, care „nu trebuie să fie forțată, ci convinsă"[127]. Dar firile superstițioase nesocotesc condiția fundamentală a naturii noastre de îndată ce în loc să se convingă, recurg la o autoritate de care se tem și de care ascultă ca și cum nu ar mai avea nici ochi să vadă, nici urechi să audă, nici minte să cumpănească. Asemenea firi sînt dintre acelea care renunță fără a mai încerca și se bizuie pe soartă și noroc, cînd, „nenorocirea celui înțelept este mai bună decît prosperitatea celui nebun", și „e mai bine ca o acțiune judecată bine să nu-și datoreze izbînda ajutorului norocului"[128].

Superstițiosul se teme de zei dar nu face nimic să-și spulbere teama, nu încearcă să depășească motivul care îl înfricoșează. El nu se întreabă, nu este curios, este o ființă care se teme doar. Cum spunea un contemporan de al lui Epicur, dacă superstițiosului „un șoarece i-a ros sacul cu făină, se duce la prezicător și-l întreabă ce-i de făcut. Chiar dacă acesta îl sfătuiește să-l dea curelarului ca să-i pună un petic și să nu ia în seamă nimicuri de felul acestora, nu are curaj să pună mîna pe sac și pleacă să aducă jertfă"[129].

Un asemenea om obișnuiește să ceară de la zei bunuri, însă „divinitatea nu ia aminte la noi"[130]. El recurge spre aflarea stării timpului la compor-

tamentul animalelor. Dar „animalele nu oferă o cauză necesară pentru producerea unei furtuni și nici o ființă divină nu stă să observe migrațiunile animalelor pentru ca după aceea să îndeplinească semnele pe care le-au dat. O asemenea nebunie n-ar avea-o nici ființa cea mai obișnuită oricît de puțină minte ar avea și cu atît mai puțin o ființă care se bucură de fericirea deplină“[131].

Superstițiosul mai crede și că stelele căzătoare sînt semne divine, iar bubuitul tunetului ar fi vorbă amenințătoare a nemuritorilor. Eroare!, fiindcă „bubuitul tunetului — după cum spun cei din școala lui Epicur — nu semnifică revelarea unui zeu, ci lucrul acesta li se pare numai profanilor și superstițioșilor, deoarece același bubuit se produce și dacă se ciocnesc alte corpuri — în același fel — între ele, ca la moara care se învîrtește sau mîinile care aplaudă“[132].

Mai admit, prea încrezătorii în legende, și că visele sînt șoapte ale zeilor, cînd ele „nu au nici natură divină și nici putere profetică, ci ele provin dintr-o afluență de imagini“[133].

Și cîte altele nu mai fac nefericirea acestor oameni! Căci ei nu pot fi altfel decît nefericiți, în rătăcirea și în tulburarea lor.

Deodată, încheierea pare să aducă mai degrabă cu o ciudățenie, cu o neînțelegere sau — al limi-

tă — cu o rea înțelegere a omului, ba chiar cu o blasfemie. Așa le-a părut lui Cicero și lui Plutarh și după ei întregii gîndiri creștine.

Dar, dacă „superstiția înseamnă, fără îndoială, sentimentul de temere în fața puterii divine"[134], superstițiosul va lucra în van, el neputînd atinge nicicînd liniștea înțeleptului. Crezînd în zei, își inventează o soartă și agățîndu-se de ea, așteaptă semne de sus și le caută în toate cîte i se petrec. Și astfel, temător de ziua de azi ca și de cea care va veni, neliniștit de ceea ce i s-a întîmplat ieri și de ceea ce i s-ar putea întîmpla mîine, trăind mereu cu spaima neprevăzutului și rob al speranței deșarte, *homo religiosus* nu este și nu poate fi un înțelept care să fi ajuns la fericire. Fiindcă „scopul tuturor acțiunilor noastre este să fim liberați de suferință și frică și, după ce am atins acest țel, furtuna sufletului e potolită, iar ființa respectivă n-are nevoie să umble după ceea ce-i lipsește, nici să caute altceva prin care să fie împlinite fericirea sufletului și a corpului"[135].

Dar un suflet invadat de superstiție și credință oarbă în Providență va fi asemenea lui Oreste urmărit de erinii. Temător de toate cele care i se întîmplă și i se vor întîmpla, egoist la culme, urmărindu-și cu o perseverență demnă de o cauză mai bună mulțumirea sa, neliniștit ca și cum amintirea

unor mari crime i-ar tulbura pînă și pacea somnului, destrămat de absurde și inutile angoase, cînd resemnat, cînd irațional-îndrăzneț, superstițiosul păcătuiește de două ori: odată față de sine și încă odată față de zei care „există cu adevărat“[136]. Fiindcă, era de părere Epicur, zeii există „și cunoașterea lor este evidentă dar nu sînt așa cum crede mulțimea, care nu rămîne la noțiunile pe care și le face despre zei“.

Întrucît „nu omul care neagă zeii adorați de mulțime este lipsit de pietate, ci acela care ia drept bune părerile mulțimii despre zei. Cele ce spun oamenii despre zei nu sînt anticipații, ci presupuneri false; așa explică ei că celor ticăloși le vin cele mai mari rele, din mînia zeilor, iar celor buni, cele mai mari fericiri și că zeii sînt totdeauna stăpîniți de propriile lor calități și le plac oamenii la fel cu ei, dar că resping, ca străin, tot ce nu este de felul lor“[137].

Se naște de acuma o situație cel puțin bizară dacă tocmai cei care fac mult caz de zei și de credința lor în aceștia săvîrșesc, pînă în cele din urmă, o impietate (asébeia). Ei nu se închină adevăraților zei și nu le urmează îndemnul și exemplul. Și mai ales n-o fac dezinteresat și în vederea dobîndirii înțelepciunii. O fac în vederea obținerii unor bunuri și avantaje cît trăiesc și a unei eternități fericite în lumea lui Hades.

Ceea ce este, pare să spună Epicur, un fel de negustorie cu zeii. Atunci unde mai stă moralitatea superstițioșilor? Cum va spune și Maiorescu: „Tocmai pentru că nemurirea lipsește, viața muritoare dobîndește mai mult conținut; tocmai fiindcă după moarte nu există nici răsplată, nici pedeapsă, trebuie să facem binele pentru el însuși și să ocolim răul pentru că este rău“[138].

Dar mai mult decît trocul ascuns în spatele fervorii și devoțiunii impietate este chestiunea de principiu a nerespectării zeilor în condiția lor, așa cum îi cunoaștem și cum, pentru aceea, se cade să-i și acceptăm.

Anume, cerea Epicur, „mai întîi să crezi că zeul este o vietate nemuritoare și fericită ... Nu trebuie să afirmi despre zeu nimic ce ar fi contrar nemuririi lui sau nepotrivit cu fericirea, ci trebuie să crezi despre el orice poate să-i păstreze fericirea, îmbinată cu nemurirea“[139].

Ce ar fi, deci, zeii? Ființe creatoare de lume, nu, pentru că „nu putem să concepem, prin înțelegerea noastră mintală sau prin alt mijloc analog, că există altceva în afară de corpuri și vid“[140]. Dacă „semințele“ lumii n-ar fi, nimic n-ar exista, căci „nimic nu se naște din neant“[141]. Zeii înșiși sînt alcătuire de atomi, sufletul nostru asemenea și cu atît mai mult lucrurile toate cîte sînt și cîte

or să mai fie în timpul infinit. Cum va zice Lucrețiu:

„Tu dacă știi aceste lucruri bine,
Îndată vezi că-i liberă natura,
Stăpîni trufași ea nu mai are-ndată.
Ea singură lucrează, de la sine,
Și zeii n-au în ea nici un amestec".

Și pentru aceea

„....... n-o poți crede,
Că sfintele locașuri ale zeilor
Se află undeva pe lumea asta"[142].

Lăcașul lor ar fi în spațiile dintre lumi (μετακόσμια) și acolo departe de cele pămîntești, indiferenți ca perfecțiunea și-ar petrece viața lor fără de sfîrșit. Ei nu au nici un rost în mersul lumii, atomii ca și astrele, ființele vii și sufletele noastre mișcîndu-se în mod natural. „Căci pe lîngă univers nu există nimic care să pătrundă în el și să aducă schimbare"[143].

Drept aceea „natura divină nu trebuie, de loc, adusă să explice acestea, ci trebuie ținută liberă de orice amestec și în fericire deplină"[144].

Încît, amarnic se înșeală cei ce fac din zei creatori de lume și destin al ei. Fiindcă este cum nu se poate mai de neînțeles „credința că diferitele corpuri cerești sînt fericite și nepieritoare și că în același timp li se atribuie voință, acțiuni și intervenții incompatibile cu această idee"[145].

Zeii sînt fiinţe fericite şi nemuritoare, cu suflet netulburat de spaime sau dorinţe. Sînt idealul de înţelepciune şi de linişte sufletească, pentru că „a avea liniştea sufletească înseamnă a fi eliberat de toate aceste tulburări şi a avea mereu în minte amintirea celor mai generale şi importante adevăruri"[146].

Cumva, Epicur, pare să fie un feuerbachian *avant la lettre,* deşi, se înţelege, nu unul perfect. Îi lipsea întru aceasta **ateismul** *expressis verbis,* ceea ce nu e puţin lucru. Este însă chiar şi aşa de un interes aparte proiectarea idealului eudemonist în zei, *ca şi cum* aceştia ar fi însăşi „conştiinţa intelectului despre propria sa perfecţie"[147]. Sau, mai lămuritor, ca şi cum „Dumnezeu ca *fiinţă perfectă sub raport moral* nu e nimic altceva decît *ideea realizată, legea personificată a moralităţii, esenţa omului afirmată ca fiinţă absolută*", adică „*esenţa proprie* a omului"[148], dar înstrăinată de om.

Dar, de bună-seamă Epicur se află încă prea departe de interpretarea feuerbachiană. El nu avea ideea antropomorfismului şi nici, dacă le admitea existenţa, nu punea zeii în dependenţă de om pentru ca astfel să poată să vadă în ei esenţa umană proiectată în afară şi hipostaziată în naturi cu ontologie aparte şi superioară celei a fiinţei noastre. Cu toate acestea Epicur tinde către gîndul

feuerbachian și-i servește ca moment al preistoriei sale.

Apropierea poate să pară riscată pentru că aduce a modernizare. Dar noi nu-i citim pe cei vechi în sine, nu ridicăm adică punțile care leagă epoca lor de epoca noastră. Noi ne mișcăm în universul lor cam în felul în care se mișca la curtea regelui Arthur yankeul din Connecticut al lui Mark Twain. În tot ce făcea, yankeul era om din Connecticut și al altor vremuri. Rătăcit printre „arthurieni" cerca să și-i facă asemenea lui, articulînd istoria lor istoriei evului său.

Coborîm — dar nu facem din ținta întoarcerii în vreme loc de adăstare. Drumul în jos se subordonează celui în sus, pentru că ne urmărim fenomenologic și de aceea ne place să ne aflăm momentele devenirii conștiinței. Din acest punct de vedere Epicur nu exceptează și dacă la o judecată abstractă, anistorică nu pare că, într-una sau alta dintre propunerile sale se integrează istoriei ulterioare, o înțelegere dialectică îl descoperă în ipostaze organic integrate în devenirea noastră.

Aflăm în el contemporanul nostru, unul dintre aceia de la care „se poate începe neîncetat, deci la care trebuie să se revină neîncetat"[149].

Epicur este unul dintre aceștia fiindcă avem cîteva concepte și interpretări, așezări chiar, care

ne trimit la el, ne fac să ni-l reamintim ca pe un început.

Verbi gratia, conceptul feuerbachian al divinității ni-l evocă pe Epicur și nu simplu, ca pe un fapt de arhivă, ci asemenea unui moment al creșterilor noastre. La limită, deci exagerînd, fără Epicur nici Feuerbach. Dacă, firește, admitem că trecutul nu este doar inventar de gînduri, adică, altfel spus, cimitir.

Din acest punct de vedere cu adevărat „nu există, în creație, un început unic, absolut; există nenumărate începuturi care presupun fiecare «un zid părăsit», adică un început anterior"[150].

Pentru Epicur „zeii există cu adevărat" și nu sînt niște biete ființe ca în dialogurile lui Lucian. Dimpotrivă, „zeul este o vietate nemuritoare și fericită" și omul dacă nu poate să fie fără de moarte, măcar să tindă cu toată făptura sa către *fericire,* către acea fericire „de care se bucură divinitatea", „cea mai mare cu putință"[151]

Zeul, adică, părea să fie polul de stabilitate față cu o lume — rîu în care nu te poți scălda de două ori, încît, prin însăși acest fapt, putea să treacă drept model pentru om. Deși, ca model zeul sau zeii epicurieni nu aduc nici pe departe cu cei statorniciți ca atare în pozițiile teiste. Ceea ce este de la sine înțeles, gînditorul antic nesubordonînd omul zeului. Dimpotrivă, omul este el însuși

și devine numai în virtutea puterilor și legilor sale omenești. De altminteri divinitatea nici „nu ia aminte la noi“[152], ea aflîndu-se în acea stare de indiferență și incomunicabilitate, urmare a perfecțiunii. Așadar, prin natura lor zeii nu pot să ne facă și să ne urmărească destinul. Ei sînt deasupra oricărei dorințe și ispite, fiindcă tot ce ar fi dorință și ispită le-ar tulbura pacea veșnică și fericirea absolută. Pentru aceea „cele ce spun oamenii despre zei nu sînt anticipații, ci presupuneri false; așa explică ei că celor ticăloși le vin cele mai mari rele, din mînia zeilor, iar celor buni, cele mai mari fericiri și că zeii sînt totdeauna stăpîniți de propriile lor calități și le plac oamenii la fel cu ei, dar că resping, ca străin, tot ce nu este de felul lor“[153].

Apoi, legea umană așa cum este ea se împotrivește subordonării omului față de o voință superioară lui, care ar dispune de biata ființă omenească asemenea stăpînului de sclav.

„Nu uita, parcă poruncește o sentență epicuriană, că tu, care ești muritor și ai de trăit o perioadă de timp limitată, te-ai ridicat prin considerațiunile ce le-ai făcut asupra naturii spre infinitate și eternitate și ai putut contempla“[154]. Fiindcă „natura umană nu trebuie să fie forțată, ci convinsă“[155], încît omul în stare să se împlinească prin mișcarea sa doar, singur își este destinul.

De altfel înțeleptul ia în rîs „destinul pe care unii îl prezintă ca stăpîn pe toate ..." și crede că „mai degrabă unele lucruri se întîmplă prin necesitate, altele prin întîmplare, altele prin acțiunea noastră proprie"[156].

Dar nu printr-o intervenție oarecare a cutărui sau cutărui nemuritor, pentru care orice ieșire din indiferență ar echivala cu autoanihilarea.

Așa stînd lucrurile este explicabil de ce, peste vreme, Cicero va divulga în zeii lui Epicur niște „schițe de zei" (*deos monogrammus*[157]), ceva destul de incert și mai degrabă ostil divinității în statutul ei tradițional decît favorabil.

Cicero, desigur, avea dreptate, fiindcă Epicur deși nu se îndoia de existența zeilor („Neîndoielnic, Epicur ține că zeii există ..."[158]), nu servea cauzei „nemuritorilor". El, prin urmare, nu făcea figură de Socrate, dacă nu se declara de acord cu „părerile mulțimii" despre zei, deci cu mitologia tradițională, numai pentru a impune alți „olimpieni". Mai curînd Epicur se înscrie în linia lui Thales („totul e plin de zei"), prelungită de un Prodicos. Fiindcă, Epicur, deși nu pune zeii în dependență de oameni, nu evoluează divergent față de Prodicos. La urma urmelor, ideea zeificării lucrurilor utile vieții (Prodicos), opțiune mult mai radicală, mai ateistă, nu o respinge categoric pe aceea mai temperată (ipocrită ziceau stoicii și Plutarh) care admi-

țind zeii îi propunea doar în ipostaza unor ființe perfecte și pentru oameni cu valoare de model. Cumva și aici ca și dincolo, desigur într-un loc mai puțin expres, în altul mai ferm, avem a face cu înțelegerea zeilor ca proiecție umană. Drept aceea întrebarea lui Cicero: „Ce mai rămîne din religie pentru Prodicos din Ceos, care spune că trebuiesc socotite în numărul zeilor acele lucruri care folosesc vieții omenești“[159], îl vizează, potrivindu-i-se perfect în principiul ei, și pe Epicur.

Și cu toate acestea, cît îl putem socoti pe filosoful atomist un ateu? De bună-seamă, ethosul, așa cum este el imaginat de Epicur, reliefează ferm, mai ferm ca fizica ori canonica, ateismul. Deși nici de această dată nu ne aflăm în fața unei atitudini în consonanță deplină cu înțelesul modern al cuvîntului. Cine însă din antichitatea greacă o făcea? Poate Critias și Prodicos dintre sofiști, poate Euhemeros și alți cîțiva, de altfel puțini la număr.

Ateismul este încă un antiteism, care „e mai primitiv“ decît momentul „ateist propriu-zis și constă în: *manifestări de negare a atribuțiilor — curent admise — ale zeilor, de negare a primordialității lor, de exprimare a ostilității ori disprețului față de zei, în manifestări de luptă contra divinității, contra reprezentărilor ei iconografice, contra sluji-*

torilor ei, indiferent de faptul dacă aceste forme de manifestare se întîlnesc ori nu toate laolaltă“[160].

Şi pentru aceea, din acest punct de vedere să-l considerăm pe Epicur un *ateu* numai întrucît antiteismul era forma posibilă a ateismului şi numai întrucît antiteismul este un moment al ateismului.

Or, dacă ne mişcăm astfel, mai putem ca bunăoară stoicii Plutarh sau Cicero să-l acuzăm pe samiot de ipocrizie şi contrazicere? De ipocrizie, nici vorbă, pentru că Epicur nu încerca să-şi înşele semenii. Unde oare să stea ipocrizia lui? În aceea că admite totuşi zeii, deşi nu-i recunoaşte ca destin al oamenilor şi al lumii întregi? Este greu de presupus sub această atitudine o secretă pornire către mistificarea conştiinţelor celor din jur. Fiind înnoitor nu avea cum să mistifice.

De o contrazicere însă, nu încape îndoială, se poate vorbi. Dar nu în felul lui Cicero care împătimat îi aducea filosofului grec o vină ridicolă. Anume, observa romanul, filosoful grec se contrazice flagrant cînd în testament cere discipolilor să-l comemoreze („după regulile stabilite“ — zice Epicur[161]), deşi nu credea în nemurirea sufletului.

S-o recunoaştem, nu este o întîmpinare de principiu, ci o şicană, pretenţia testamentară a filosofului nefiind nici măcar un fel deosebit de „liturghie a ateului“. Contradicţii însă, ce-i drept,

găsim în formula epicuriană. Dar, mai înainte, ele sînt ale *antiteismului* în ființa lui esențială și așa fiind se și justifică istoricește. Încît contradicțiile în cauză nu vin dintr-o cedare (sau la Epicur nu în primul rînd dintr-o pornire conciliantă), ci din însăși felul de a fi, istoricește determinat, al antiteismului și cu acesta al întregii civilizații în cauză.

Firește că proiectul antiteismului este subminat de contradicții. Una este aceea legată de existența așa-zicînd „în paralel" a lumii și zeilor.

Se zice că Epicur „s-a apucat de filosofie din dispreț față de profesorii săi care nu-i puteau explica sensul «haosului» din Hesiod"[162]. Ceea ce implică desigur problema raportului dintre cosmos și zei și haosul originar. Într-un fel dificultatea se conservă și la Epicur, el după toate probabilitățile nereușind să facă sfinxul să vorbească. Din atomi se nasc și astrele și oamenii și zeii și firul de iarbă, tot ce, pe scurt, este alcătuire. Originar ar fi deci numai *haosul*, încît totul în afară de atom devine, este *post hoc*. Atunci însă zeii nu mai sînt ființe *eterne*, și apoi dacă sînt alcătuiți din atomi și atomii compun lucrurile în felul în care o fac, cum de nu se dezagregă odată și odată?

Este, desigur, de neînțeles, cum la fel pare și fixarea nemuritorilor în spațiile care separă o lume de alta, în *intermundia*.

Încă o contradicție, așadar, numai că ea nu lucrează împotriva ateismului, ci de fapt pentru el, fiindcă această nouă dificultate în care se intră prinde în felul ei un moment al „calvarului“ zeilor care încep să părăsească lumea. De aici și pînă la ironia lui Lucian mai este doar un pas, cumva soarta fiindu-le pecetluită, ei nemaiaflîndu-și un loc în lumea omului și se depărtează de ea tot mai mult, tot mai mult pînă dispar ca nălucile.

Și în urma lor se va auzi rîsul cu rezonanțe cosmice al lui Lucian, care va vesti că: regele e gol!

O altă contradicție în formula epicuriană ține și de „modelul“ cu însușiri noi, al atomului. Acesta prin natura lui deviază, deci are în sine „neliniștea“. O „dorință“ cosmică prin urmare l-ar face să tindă către altceva. Să facă atomii din care sînt alcătuiți zeii, o excepție? Nu, de îndată ce toți în principiul lor sînt asemănători.

De unde, atunci, „obstinația“ de a menține, nu în drepturi, ci în existență zeii?

Cauzele, deși foarte diferite, în punctul lor de convergență îl justifică, istoricește vorbind, pe Epicur și ni-l restituie cu lumini în plus.

„În epoca clasică, faptul religios apare ca un fapt social sau mai degrabă ca un *fapt civic*“[163]. El avea, sau mai exact, i s-a dat o anume im-

portanță în menținerea și consolidarea unității polisului. Zeii tradiționali treceau drept protectori și, chiar în condiții de toleranță religioasă, negarea lor era condamnată. Așa, Anaxagoras a fost adus în fața tribunalului pentru afirmația lui cum că Soarele nu e altceva decît un bulgăre incandescent, așa Protagoras a suferit exilul și Socrate a fost silit să bea zeama de cucută aducătoare de moarte, pentru că „nu onorează zeii pe care îi onorează cetatea și încearcă să convingă tineretul despre existența unor noi divinități“[164].

Și, lucru de tot semnificativ, o asemenea sentință era dată de către reprezentanții demosului, ai aceluiași demos care prin Protagoras sau prin Prodicos, prin Democrit sau Anaxagoras se îndoia de puterea zeilor. Așa este, dar procesele de impietate (ἀσέβεια) nu par să fi fost pornite din motive pur religioase și mai cu seamă pentru scopuri de acest fel. Toate acestea ascundeau un joc politic de îndată ce Socrate, de pildă, ataca zeii tradiționali pentru a impune alții dimpreună cu o altă *ordine politică.* Socrate „nu este numai un cercetător filosofic, ci și un reformator politic“[165].

Încît această funcționalitate cam neobișnuită a religiei din acel loc în acea vreme nu ține de natura ei, o întrebuințare de acest fel fiindu-i

dată din motive exterioare, politice în primul rînd.

Către aceeaşi interpretare vine şi un alt exemplu servit de către Xenofon. Anume în vremea tulbure şi sîngeroasă care a urmat lui 404, anul căderii Atenei sub ascultare spartană, cînd reacţia faţă de cei 30 de tirani, „cei mai nelegiuiţi oameni", cum le va zice Xenofon, sporea văzînd cu ochii, Thrasybulos chema mulţimea la luptă cu asemenea cuvinte: „... acum zeii luptă alături de noi în văzul tuturor. Zeii stîrnesc furtună chiar pe vreme senină, cînd nouă ne prinde bine, iar cînd ne încleştăm în luptă, deşi sîntem puţini şi ne stau împotrivă mulţi duşmani, ne ajută să înălţăm trofee". Iar Cleocritas, crainicul mystiilor*, „cu voce mîndră", se adresa astfel mulţimii: „În numele zeilor paterni şi materni, în numele legăturii de sînge şi înrudirii dintre noi, în numele prieteniei — căci mulţi dintre noi sîntem legaţi între noi prin toate acestea —, ruşinîndu-vă de zei şi de oameni, încetaţi loviturile împotriva patriei, nu mai ascultaţi de cei 30, cei mai nelegiuiţi oameni ..."[166].

Noua etapă istorică, elenistică aduce însă mutaţii esenţiale în structura cetăţii şi în spiritualitatea omului grec. Prin urmare şi în modalitatea

* *Mystii:* cei ce practicau misterele eleusice; acela care anunţa momentele ceremonialului se numea crainic (κῆρυξ).

opţiunii religioase, a atitudinii faţă de zei şi o motivaţie care determină obiectiv sau subiectiv o poziţie sau alta.

Foarte eterogenă, din punct de vedere religios, deschisă cu generozitate către religiile cele mai diferite şi mai contrarii spiritului grec clasic, şi în condiţiile sociale cunoscute, de destrămare a polisului, etapa elenistică pare să fie o alăturare de poziţii extreme: dacă alături de deschideri ateiste stau înfundări mistice de un fel neobişnuit în Elada. Euhemeros este, neîndoielnic, avanpostul antiteismului alexandrin. Un ateu este şi Teodor din Cyrene, supranumit, de altminteri ὁ ἄθεος .

Epicur este mai puţin radical fără să fi făcut însă concesii „părerilor mulţimii". Moderaţia sa nu înseamnă cedare şi teodiceea sa, dacă acceptăm la Epicur, cu Joyau aşa ceva[167], este foarte departe de o finalitate religioasă. În treacăt fie spus, poate că „teodiceii" lui Epicur i se potriveşte perfect cele ce spunea Gabriel Marcel despre justificarea zeilor (a lui Dumnezeu): „Teodiceea este ateism", „căci ea implică, în mod necesar o judecată, ea este o judecată, o justificare . . ."[168].

Epicur „nu era un filosof cu mască" şi nu admitea zeii de teama unui proces de asébeia: „se ştie că îl caracteriza o sinceritate inflexibilă"[169].

Trăind în epoca marilor răsturnări care vor aduce sfîrşitul elenismului, Epicur căuta să găsească

un centru de greutate pentru un om bătut de toate vînturile, biată corabie fără pînze și vîsle. Pentru omul care ca bunăoară Teognis simțea ispita să fericească pe „acela ce coboară în Infernul tăcerii".

Epicur încerca să se opună valului de deznădejde și se ridica încrezător în puterea omului de a se reașeza. Cum însă? Prin înțelepciune, pentru că „nu succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii", „fac o viață plăcută", ci „judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpînire asupra sufletului"[170].

Așa fiind, înțeleptul se delimitează ca un microcosm netulburat de nimic ce i-ar aduce suferință.

Idealul este, de bună-seamă optimist, dar, în același timp, nu cade întru totul în afara „conștiinței *nefericite, scindată în sine*", de care vorbea Hegel[171].

Ceea ce apare îndeosebi în cadrul raportării omului la zei ca la întruchiparea perfectă a înțelepciunii și a fericirii. Dacă nu sînt destin și providență, „nemuritorii" lui Epicur par să fie doar un fel de stea polară care ajută pămîntenii numai prin simplul fapt că există și că există așa cum există. Nu au inițiativă, cum nu are nici steaua polară. Asemenea acesteia însă zeii pot trece drept un punct de referință ferm, un pol de stabilitate.

Și oamenii au nevoie de certitudine. În epoca elenistică însă cetatea arăta ca o vale a plîngerii. Rămînea adîncul sufletesc dar și acesta fusese devastat, deși nu într-o asemenea măsură încît să nu mai prezinte nici un pic de garanție.

Epicur îndreaptă omul către sine dar nu asemenea scepticilor, fiindcă filosoful concepea omul ca un *sensorium commune,* îi punea fericirea în legătură cu valorificarea lumii. Altminteri, omul nu ar mai fi un microcosm, o totalitate constituită. Ar fi o lipsă și lipsa este suferință, pentru că tinde către împlinire. Pentru a fi uman deci omul trebuie să-și depășească ființa singulară și să ajungă la generalitatea sa. „În această mișcare, conștiința face însă tocmai experiența acestei *iviri a singularității în imuabil* și a *imuabilului în singularitate.* Apare *pentru conștiință* singularitatea *în genere* în esența imuabilă și, în același timp, *propria sa* singularitate în ea. Căci adevărul acestei mișcări este tocmai *faptul de a fi una* al acestei conștiințe duble“[172].

Omul lui Epicur însă nu-și află unitatea ca *zoon politikon* și nu în viața socială, ci în sine și ca înțelepciune, asemenea zeilor. Încît dedublarea caracteristică pentru ființa înstrăinată se conservă. Conștiința continuă să fie un microcosm constituit prin luarea de cunoștință a lumii exterioare, dar și raportare la ceva care îi servește drept model,

la zei în cazul nostru care fiind *imuabilul* pur ne-ar ajuta ca o oglindă să ne ajustăm, deci să ne regăsim adevărul care e numai unitatea. Dar, încă o dată, numai ca o oglindă și numai ca model abstract, exemplar prin perfecțiunea sa, dar nu asemenea unei puteri active și determinante, nu asemenea unei divinități în înțeles religios.

Din acest punct de vedere, zeii lui Epicur nu sînt și nu pot fi personaje ale religiei. Drept aceea, deși e bizar, ei nu contrazic antiteismul, ci, dimpotrivă, ajută alcătuirii sale. Dar, pe de altă parte și întîrzie instalarea ateismului sau mai bine spus, transfigurarea ateistă a antiteismului.

Pentru toate acestea atitudinea lui Epicur rămîne paradoxală la culme. Nu însă, dacă așa stau lucrurile, și inexplicabilă. Mai întîi o lămurește modul de viață cu marea sa nesiguranță al oamenilor epocii sale. Iar în al doilea rînd și în urmarea celui dintîi crezul filosofic al gînditorului din Samos. concentrat în afirmațiile: „Zeii există cu adevărat și cunoașterea lor este evidentă ..."[173].

După Marcel Renault se află aici un argument „reprodus apoi de numeroși filosofi spiritualiști: argumentul clasic al consensului universal"[174].

Da, numai că întrebuințarea și finalitatea sînt totuși diferite la Epicur și la filosofii spiritualiști. Cel dintîi nu avea în gînd să admită — cum crede Renault — că toți oamenii au și au avut

ideea de Dumnezeu în felul în care religiile îndeobşte o propun. La el lucrurile stau altfel şi mai cu seamă nu au o îndreptare religioasă şi spiritualistă.

Părerile mulţimii, obişnuia el să spună, nu se întemeiază pe anticipaţii şi de aceea nu pornesc de la ceea ce este stabilit ca adevăr.

Ele se întemeiază pe presupoziţii false iar „falsitatea şi eroarea depind totdeauna de opinia pe care ne-o facem noi“[175].

Nu, deci, de imagini care venind chiar de la lucruri sînt prin chiar acest fapt adevărate.

Pentru aceea să acceptăm că avînd noţiunea de zeu, în spatele ei poate să stea o realitate sau nu după cum mintea noastră a lucrat. În cazul în care se va porni de la nişte presupoziţii false, este evident că se va eşua în eroare. Dar de îndată ce se respectă experienţa în toate ale ei, atunci despre zei putem spune că există, fiindcă dacă n-ar exista nu am avea imaginea lor; există însă asemenea oricărui lucru, adică oricărei alcătuiri din atomi.

Ce-i drept una eternă, pentru că fără sfîrşit fiind posibilităţile atomilor de asociere, este de la sine înţeles că nu poate lipsi nici ipostaza veşniciei.

Dacă n-ar exista, despre zei nu am putea spune nimic, ba nu am avea nici măcar conceptul lor. Însă noi îl avem şi cum nimic nu-i în intelect dacă n-a trecut prin simţuri „trebuie să considerăm că

vedem şi concepem lucrurile prin ceva care intră în noi venind de la lucrurile exterioare“[176]. Şi atunci este de la sine înţeles că undeva trebuie să fie nişte alcătuiri de atomi pe care ne-am obişnuit să le numim zei.

De bună-seamă logica epicuriană nu diferă prea mult de cea anselmiană, de mai tîrziu. Căci argumentul ontologic al gînditorului medieval aduce, în principiul său, cu demonstraţia epicuriană. Ambele, în fond, sînt falacioase, deşi se dezvoltă altfel şi slujesc totuşi scopuri diferite. Dar schema generală este aceeaşi: avem ideea de Dumnezeu, dacă n-am avea-o n-am crede. Or credem, deci Dumnezeu există — argumentul ontologic. Şi: nu există imagine fără să nu aibe corespondenţă în realitate. Avem imaginea zeilor, în consecinţă zeii au fiinţă — argumentul epicurian. Ceea ce revine la a deduce din *esse in intellectu, esse in re*. În fine s-ar mai putea motiva şi psihologic atitudinea epicuriană faţă de zei, gînditorul fiind la urma urmelor şi el un om care ca toţi ceilalţi resimţea restriştea, nesiguranţa gravă şi precaritatea.

În orice caz însă în sufletul lui nu şi-a făcut lăcaş spaima şi speranţa deşartă, nu s-a lăsat invadat de misticism, ci a rămas sufletul unui om încrezător în om şi numai în om.

„De aceea Epicur este cel mai mare iluminist al Greciei antice . . .“[177].

8. Prudența

Cuvîntul, orice s-ar spune, nu mai are astăzi aceleași rezonanțe și aceeași întrebuințare ca în vechime. În vremea noastră e pus uneori să măsoare calculul meschin sau dacă nu, circumspecția. Iată cum îl traduce *Dicționarul limbii române moderne:* „*Prudență;* însușirea de a fi prudent, prevedere, precauție, circumspecție".

Pentru latini însă *prudentia* era știință, prevedere, cumințenie, înțelepciune. Iar grecii aveau pentru φρόνησις asemenea înțelesuri: I. actul de a gîndi, de unde: 1. gîndire, plan; 2. percepție, sentiment, înțelegerea unui lucru; II. 1. rațiune, înțelepciune; 2. inteligență sau rațiune divină; 3. orgoliu[178].

Întrebuințările notate se află la Xenofon, la Platon, la Aristotel[179], la Euripide, la Isocrate și în fine la Epicur.

La cel dintîi φρόνησις numea înțelepciunea divină, la Euripide orgoliul, la Platon este echivalentul rațiunii și al înțelepciunii sau mai exact al formei superioare a inteligenței, al activității dezinteresate și contemplative. În *Republica* va căpăta

un sens nou, împlinit abia de Aristotel şi cîştigat definitiv ca atare de filosofie: anume e vorba de înţelepciunea practică.

De altfel, deşi neteoretizat, înţelesul înţelepciunii ca identitate a contemplaţiei şi acţiunii pare să fi fost dintru începuturi inclus de greci în condiţia filosofului.

Ceea ce, de pildă, se povesteşte despre Thales vine în sprijin. Odată, „ieşind de acasă însoţit de o bătrînă ca să observe stelele, căzu într-o groapă şi strigătele sale de ajutor făcură pe bătrînă să-i spună: «Cum vrei să ştii ce-i în cer, Thales, cînd nu eşti în stare să vezi ce-i la picioarele tale?»". În acelaşi timp însă Hieronymos din Rhodos „relatează că Thales, voind să arate cît de uşor e să ajungi bogat şi prevăzînd că se anunţa o recoltă bogată de măslini, închirie toate teascurile de untdelemn şi cîştigă astfel o sumedenie de bani"[180].

Sînt două întîmplări care se completează ca două laturi ale unui întreg. Contemplativ, Thales nu rămîne la contemplaţia pură. Caută să afle ce-i în cer pentru a şti cum să acţioneze mai bine în cetate, previziunea unei recolte bune fiind în urmarea firească a ştiinţei dobîndite prin contemplarea cerului. Pentru aceea i s-a şi dat numele de înţelept.

Revenind, pentru Aristotel „lucrurile prin care sufletul afirmînd sau negînd, nimereşte (totdea-

una) adevărul, să fie cinci la număr: *arta, știința, prudența, înțelepciunea și inteligența*“[181].

Între acestea, prudența, *un habitus al făptuirii* este o înțelepciune practică sprijinită de cunoașterea universalului și a particularului sau dacă numai de una, „atunci mai bine pe cea din urmă, decît numai pe cea dintîi“[182]. Fiindcă prudența are a face cu făptuirea, „iar făptuirea se raportează la ceea ce e particular și concret“[183].

Dacă se întemeiază pe cunoaștere, prudența este într-o parte a ei înțelepciune, dar numai într-o parte, pentru că ea nu se reduce la aceasta din urmă care e „o cunoștință și o înțelegere a acelor lucruri care după natura lor sînt cele mai venerabile“.

Thales sau Anaxagoras, credea Aristotel, cam greșind în alegerea exemplelor, sînt îndeobște admiși a fi fost niște înțelepți „dar nu prudenți, deoarece vedem că ei n-au înțelegere pentru ceea ce le aduce folos“[184]. Or, omul prudent are în primul rînd datoria să cumpănească bine, adică, în sens absolut, să știe să atingă prin chibzuință „cel mai înalt bun ce poate fi înfăptuit prin acțiune“[185].

Ea, prin urmare, este înțelepciunea care se depășește și iese din sine pentru a întemeia fapta sau mai exact spre a servi *„făptuirii raționale în lucruri“*[186].

De aceea în ființa ei prudența unește tot ceea ce ține de contemplație dar și demersul practic, acela care dă demnitatea supremă artei, științei, înțelepciunii și inteligenței.

Altminteri ceea ce știm, chiar „lucruri neobișnuite, minunate, grele, supraomenești" ar fi „știință stearpă"[187].

La aceeași încheiere va ajunge și Epicur cu toate că aici sau acolo prudența capătă niște dimensiuni particularizatoare. Principiul se păstrează însă, ceea ce și este de altminteri foarte important.

Primul și cel mai însemnat bun, scria Epicur lui Menoiceus, este φρόνησις, înțelepciunea practică, fiindcă „din ea izvorăsc toate celelalte virtuți, căci ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută, dacă nu-i și o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă; și nici să ducem o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă care să nu fie și o viață plăcută, deoarece virtuțile merg mînă în mînă cu viața plăcută, iar viața plăcută nu poate fi despărțită de virtuți"[188].

Încît, prudența „este un lucru mai de preț chiar decît filosofia"[189]. Cea din urmă e — nu încape îndoială — „o cuprindere esențială a lucrurilor", care prin întreita ei compartimentare și funcționalitate statornicește o „teorie despre natură" — fizica, o alta „despre lucrurile pe care trebuie să le alegem și despre cele pe care trebuie să le

evităm“ — etica, şi în fine canonica, propedeutică „la întregul sistem“[190].

Ea, desigur, cu partea morală, tinde să fie practică, şi trece în practică prin morală. Astfel că, deşi nu se identifică, cuprinderea esenţială a lucrurilor este condiţie a prudenţei. Cumva — dacă aşa stau lucrurile — înţelepciunea practică este filosofia coborîtă din cer pe pămînt ca să ne fie îndemn şi sprijin în ceea ce înfăptuim. Este filosofia care a devenit un habitus al acţiunii, o înţelepciune în mişcare, activă şi activantă, suport al întreprinderilor noastre şi totodată îndreptarul lor. De aceea prudenţa este izvorul tuturor virtuţilor şi cea care „ne învaţă să ducem o viaţă plăcută“, iar înţeleptul idealul către care să tindem şi după care să ne modelăm.

Drept este că viaţa ajunsă la înţelepciune seamănă cu o încheiere, fiind limita pe care o atingem şi înţeleptul la rîndul lui e făcut să se delimiteze ca un microcosm, închis în indiferenţă, rece şi sticlos ca perfecţiunea. De bună-seamă înţelepciunea capătă asemenea înţelesuri însă numai cît este luată în deplinătatea ei, ca rezultatul valorificării plenare a umanului. Fiindcă prudenţa pare să fie *realitatea* omului, adică împlinirea condiţiei sale care este, după Epicur, plăcerea. În acest caz, libertatea, dreptatea, prietenia sau reprimarea spaimei faţă de moarte şi a superstiţiilor sînt tot atîtea

momente în realizarea condiției noastre ca înțelepciune.

Din acest punct de vedere prudența pare o încheiere. Dar cît înseamnă steaua la care ne înhămăm carul (Emerson) și mai ales cît este ideal de viață activă și nu numai contemplativă și apoi cît ne valorifică ființa noastră totală, ideea epicuriană a înțelepciunii își păstrează elanul perfect umanist. Putînd desigur să aibă și niște implicații evazioniste, conceptul epicurian al înțelepciunii în primul rînd însă își impune dimensiunile cu virtuți activizatoare. Fiindcă Epicur nici nu făcea din înțelepciune ca ideal un prototip platonician, nici — dacă lua omul în totalitatea lui — nu apăsa doar pe o latură sau alta a umanului.

Pentru Socrate-Platon înțelepciunea urma unor redescoperiri succesive, fiind o reîntoarcere la primordii și în acest fel o tăiere a legăturilor cu lumea. Înțeleptul platonician pare să fie o neîntreruptă retragere în sine în vederea împlinirii și recunoașterii strădaniilor în subiectivitate și în lumea transcendentă a ideilor. „Că în ce mă privește, pe cît mi-a stat în puteri, n-am fugit de înțelepciune în ceasul vieții, ci m-am străduit în tot chipul să mă apropii de ea. Dacă m-am străduit cu drept și dacă voi fi izbutit întrucîtva, voi ști-o lămurit foarte curînd, cu voia zeilor, ajungînd acolo" —

cum Socrate e pus să rostească în dialogul *Despre suflet*[191].

În acelaşi timp, înţeleptul platonician se ridică prin lupte neîntrerupte cu simţurile şi pasiunile — lanţurile cu care trupul poate să ţină sufletul în captivitate. Fireşte că adevărul, în realitate este un fel de curăţire de toate pasiunile — iar cumpătarea, justiţia, bărbăţia şi însăşi înţelepciunea sînt şi ele o astfel de curăţire"[192]. Numai că „purificarea" făcută să însemne suspendarea pasiunilor îşi pierde adevărul, fiindcă eu nu sînt numai raţiune, ci şi simţire, dorinţă, teamă, plăcere. Aşa fiind, nici una dintre dimensiuni nu-mi poate fi dislocată şi pusă între paranteze fără a suferi întregul care sînt.

Fapt de care Epicur îşi va da seama şi va încerca o reaşezare a omului în plenitudinea fiinţei sale contradictorie desigur, dacă este pasiune şi raţiune, dar, la urma urmelor, nu tocmai dedublarea dă armonia?

Drept aceea, filosoful va lua în seamă omul integral şi-i va pune realizarea în legătură cu întreaga-i fiinţă. Ascendentul asupra platonismului este imens şi pentru că epicurianismul înseamnă o valorificare a omului total, dar şi — în urmarea acestui fapt — prin autonomizarea fiinţei noastre. Căci, fiind un microcosm, omul este în stare să se autocreeze, înţelepciunea însemnînd ţelul vieţii noastre în ace-

lași timp cu drumul împlinirilor. Noi, altfel spus, ne realizăm umanitatea ca înțelepciune care nu-i altceva decît „judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpînire asupra sufletului"[193]. Ceea ce presupune cultivarea minții prin cunoaștere și eliberarea de plăcerile josnice pentru a ajunge la „absența suferinței din corp și a tulburării din suflet"[194], adică la autentica plăcere, aceea care dă omului demnitate și „viața înțeleaptă, cumsecade"[195].

9. Actualitatea lui Epicur

După ce va muri, în anul 271, discipolii îi vor întreţine un cult imens. Continua să fie „marele preot", învăţătura fiindu-i apărată cu sfinţenie, şi amintirea nealterată. Încît „în secolul al IV-lea al erei creştine, cînd alte doctrine filosofice nu vor mai fi fost, exista o tradiţie epicuriană"[196] încă puternică, deşi mulţi dintre „păgîni" şi creştinii apoi, purtîndu-i sîmbetele nu dispreţuiau nici chiar mijloacele mai puţin loiale de a o discredita.

Dar învăţătura marelui dascăl îşi avea tăriile ei de oţel şi numai o dată cu victoria creştinismului şi cu exclusivismul ideologic medieval epicurianismul va fi estompat, dar nu înfrînt. Căci, în Florenţa anului 1115, de pildă, fiinţa o sectă anticreştină a unor epicurieni, iar Farinata, conducătorul ghibelinilor trecea drept epicurian.

Renaşterea însă va fi aceea care îi va da epicurianismului a doua sa viaţă, punîndu-l sub semnul luptei antiscolastice. Sensul progresist al epicurianismului este reconfirmat cu această chemare a lui să ajute naşterii noului.

Lorenzo Valla îl va pune pe Antonio Beccadelli (Panormita) — în dialogul *De voluptate* (1431) — să propage etica epicuriană susţinînd că plăcerea trebuie să fie scopul suprem al vieţii. Şi totodată, că „onestitatea şi plăcerea sînt indispensabile vieţii, între plăcerile trupului şi acelea ale spiritului nefiind opoziţie. În armonia lor stă supremul bine"[197].

Erasmus şi Montaigne şi Gassendi, în fine, caută a-l pune în drepturi. Cel din urmă mai cu seamă (autor al unor comentarii foarte aplicate: *De vita et moribus Epicuri commentarius*, 1647; *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus placitisque Epicuri*, 1649; *Syntagma philosophiae Epicuri*, 1649) este un epicurian nereticent, „care l-a eliberat pe Epicur de sub interdicţia sub care îl puseseră părinţii bisericii şi întregul ev mediu". Dar, mai observa Marx, Gassendi „încearcă să împace conştiinţa sa catolică cu ştiinţa sa păgînă, iar pe Epicur cu biserica; trudă, fireşte, zadarnică. E ca şi cînd ai arunca o rasă de călugăriţă creştină pe trupul strălucitor de prospeţime al grecoaicei Lais"[198].

Materialiştii francezi de asemenea se vor fi împărtăşit din epicurianism: un Helvétius şi un La Mettrie, de pildă. Cel din urmă, într-o mică scriere despre *Sistemul lui Epicur*, este, în morală, un perfect epicurian! „Nu, eu nu voi fi corupătorul plă-

cerii de a trăi, înnăscută în noi; nu voi arunca primejdioasa otravă a stoicismului peste clipele frumoase şi prosperitatea Luciliilor noştri. Dimpotrivă, voi căuta să tocesc vîrful spinilor vieţii, dacă nu pot să-i împuţinez pentru a spori plăcerea culesului trandafirilor. Iar cei care, datorită unui regretabil defect de structură se plictisesc la priveliştea măreaţă a universului, îi rog să rămînă aci de dragul religiei, dacă nu au simţul omenescului, sau, ceea ce-i mai de preţ, de dragul omenescului, dacă nu au religie". Prin religie ni se propune evaziunea, dar „cine este monstrul care, în urma unei dureri de-o clipă, îşi părăseşte familia, prietenii, patria, neavînd alt scop decît să se elibereze de cele mai sfinte îndatoriri"?[199].

Însă, deasupra tuturor influenţelor directe ori numai mijlocite sau presupuse pe care le-ar fi exercitat epicurianismul, stă sensul filosofiei înţeleptului antic, acela care a putut să intre în fenomenologia spiritului. Drept aceea, istoria filosofiei nu este succesiune moartă sau numai „o colecţie de evenimente întîmplătoare, raiduri ale unor cavaleri rătăcitori care se bat cu toată lumea din jur, se obosesc fără rost şi a căror activitate a dispărut fără să lase urme. Tot aşa de puţin a născocit unul ceva aici, iar dincolo un altul în chip arbitrar, ci în mişcarea spiritului care gîndeşte există în mod esenţial legătură, coerenţă"[200].

Încît istoria filosofiei nu este doar trecutul nostru filosofic, suită de vîrste care numai în amintire mai trăiesc şi care nasc nostalgii cam asemenea copilăriei înecată în neguri din ce în ce mai groase.

Istoria filosofiei este cu noi, în înfruntările noastre, în izbînzile noastre şi în tristeţile înfrîngerilor, încît, trecutul nostru este contemporanul nostru. Căci, în mersul ei înainte filosofia nu-şi abandonează în uitare statornicirile. Ea şi le integrează selectiv, efectuînd în istoria sa o valorizare neîntreruptă, adică o integrare a momentelor trecute în noi structuri, mai comprehensive şi mai operaţionale, fiind mai adecvate.

Proces autovalorificator, istoria filosofiei în organicitatea ei şi cu „galeria eroilor raţiunii ce gîndeşte"[201] este prin însăşi substanţa ei contemporană sau riscă să nu fie de loc. Drept aceea istoriografia *trebuie* să contemporaneizeze, să se aplece adică peste faptele trecute spre a le vedea germenii care au dat viaţa viitoare şi spre a le confrunta cu ceea ce peste timp a rodit. Din acest punct de vedere, Epicur este foarte reprezentativ, multe din luminile lui ajutînd luminilor noastre să se facă. El ne este, ca de altminteri toţi marii filosofi, contemporan, pentru că ne datorăm într-o parte a spiritualităţii noastre şi lui. Noi sîntem ceea ce sîntem aşadar şi pentru că în secolele IV—III î.e.n. a

trăit un grec înțelept și devotat omului pînă la uitarea de sine, pe numele lui, Epicur. Pentru aceea reaplecarea asupră-i nicicînd nu va putea fi luată în mod serios ca evadare din prezent într-un trecut mort. Numai aceia care nu au convingerea că „toți marii filosofi sînt întotdeauna actuali" pot să creadă astfel. Cînd în 1968 la Congresul „Asociației Guillaume-Budé" Pierre-Maxime Schuhl era însărcinat să țină comunicarea inaugurală, el a vorbit despre „Actualité de l'épicurisme". „Eu, rostea clasicistul francez, îmi propun să vă vorbesc despre actualitatea lui Epicur". Un jurnalist ignar, atunci cînd au apărut stoicii în „La Pléiade" a crezut că e spiritual să se mire că după 2000 de ani se mai poate interesa cineva de asemenea gînditori vechi.

Problema se pune pentru epicurieni exact ca și pentru stoici. „Sînt ei oare actuali?" Da, răspunde Schuhl, măcar pentru aceea că „există unele analogii între lumea căreia i-a răspuns gîndirea lui Epicur și cea a noastră". Fiindcă și lumea de astăzi se află „în plină transformare, în perioada critică spre a folosi limbajul saint-simonienilor". Vechile forme își pierd puțin cîte puțin conținutul, iar indivizii rătăcesc într-o lume lipsită de ideal. Li se destramă structurile și pradă angoaselor și superstițiilor caută să scape de „obsesia destinului" prin „divinația șansei, a lui τύχη". Nu apar în atîtea

ziare pariziene coloane întregi „consacrate astrologiei, horoscoapelor", nu începe ocultismul să ocupe un loc considerabil, nu sînt cabinete de consultații specializate în acest „îndoielnic domeniu?" „Șoferul taxiului care m-a adus aici, mărturisea Schuhl, m-a întrebat pentru ce nu se învață de loc științele oculte, singurele adevărate, zicea el, în această Sorbona decis obscurantistă!"

Valorile își pierd, așadar, sensul și, ceea ce este mai grav, sînt răsturnate și înlocuite cu ceea ce omul în istoria lui a respins cu oroare. Epicur, bunăoară, denunța credința în niște puteri oculte malefice, dar în vremea noastră un psihiatru ca Ludwig Binswanger (în *Cazul Suzanne Urban. Studiu asupra schizofreniei)* „face din sănătatea mentală domeniul celei mai sumbre fatalități", în care neliniștea și demoniacul capătă însemnele supremei umanități.

„Iată, conclude Schuhl, sub o formă nouă, într-o deghizare modernă, o reîncarnare a acestor redutabile puteri pe care Epicur ne-a învățat să le demistificăm și să le demitizăm"[202].

Cum atunci, măcar din această perspectivă Epicur să nu mai fie actual? N-ar fi dacă nonvalorile ar învinge. Dar atîta cît omenirea nu și-a pierdut sensul și simțul valorilor, cît nu și-a înstrăinat pînă într-atîta umanitatea încît să caute să se recunoască doar în mistică, Epicur nu-și va pierde

actualitatea. Dimpotrivă, epicurianismul își conservă și își dezvoltă semnificațiile pentru că este un umanism și umanism fiind își află împlinirea în umanismul integral marxist.

Omul epicurian este o aspirație, de aceea și este absorbit de istoria luptelor omului pentru împlinirea sa, de aceea îl și simțim apropiat nouă. De aceea aplecarea asupra filosofiei epicuriene echivalează cu aducerea aminte a unui moment de seamă al devenirii umanismului și nu, de loc, cu expunerea sa ca o piesă într-un muzeu.

Ajutînd omului să-și sporească umanitatea, Epicur va fi întotdeauna actual pentru că este al omului și al luptelor acestuia. Datorîndu-ne și lui, încercarea aceasta s-a vrut o recunoaștere a marii datorii pe care o avem față de cel mai de seamă iluminist al antichității grecești.

1. Epicur sau dăruirea

[1] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, ed. Balmuş-Frenkian, Ed. Acad., 1963, X, 1.

[2] *Ibidem*, X, IV, 8.

[3] *Ibidem*, X, V, 10.

[4] André Bonnard, *Civilizaţia greacă*, tr. rom., Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, vol. III, p. 286.

[5] Epicur, *Scrisoarea către Menoiceus*, în Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, XXVII, 132; Epicur, *Maxime fundamentale*, în Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, XXXI, 148, 27.

[6] Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, V, 9—1C

[7] A. Bonnard, *op. cit.*, pp. 286—287.

[8] Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, V, 9.

[9] *Ibidem*. X, VIII, 15—16.

[10] Epicur, *Scrisoarea către Menoiceus*, X, XXVII, 122.

[11] *Ibidem*.

[12] Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, XIX, 30.

[13] Léon Robin, *La pensée grecque*, La Renaissance du livre, Paris 1923, p. 394.

[14] K. Marx, *Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit şi filosofia naturii la Epicur*, în K. Marx—Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Editura Politică, Bucureşti, 1968, p. 45.

[15] *Ibidem*, pp. 45, 44.

[16] Robert Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, Paris, 1969, p. 101.

[17] Pierre Boyancé, *Lucrèce et l'epicurisme*, P.U.F., Paris, 1963, p. 167.
[18] Epicur, *Scrisoarea către Menoiceus*, X, XXVII, 131.
[19] *Ibidem.*
[20] Léon Robin, *La morale antique*, Alcan, Paris, 1938, p. 52.
[21] Hesiod, *Munci şi zile*, tr. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, vv. 175—179; 182—184.
[22] Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, II, 58.
[23] Aristotel, *Politica*, I, 2, tr. rom., Cultura naţională, 1924.
[24] P. P. Negulescu, *Problema cunoaşterii*, I, Ed. Acad. R.S.R., 1969, pp. 109—110.

2. Etica plăcerii

[25] Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, III, 6.
[26] Epitet. *Entretiens, Manuel*, „Les belles lettres", Paris. 1950, III, XXIV.
[27] Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, ed. J. Martha, „Les belles lettres", Paris, 1955, II, II, 6, IX, 26.
[28] Plutarh, *Contra concepţiei lui Epicur despre fericire*, în *Oeuvres morales*, IV, Paris, Clavier, 1802, *passim.*
[29] Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, V, 9.
[30] Epicur, *Scrisoarea către Menoiceus*, X, XXVII, 129.
[31] *Ibidem*, 129, 132, 130.
[32] Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, V, 11.
[33] Epicur, *Maxime fundamentale*, X, 140, 5.
[34] Epicur, *Scrisoarea către Menoiceus*, X, XXVII, 128.
[35] Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, 2, P.U.F., Paris, 1955, p. 357.
[36] Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, III, 6.
[37] Athenaios, *Deipnosofiştii*, XII, p. 546 f, în Jean Brun, *Épicure et les épicuriens, Textes choisis*, P.U.F., Paris, 1964, p. 132.

[38] Cicero, *op. cit.*, V, 16.

[39] V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, J. Vrin, Paris, 1926, p. 287.

[40] Epicur, *Scrisoarea către Menoïceus*, X, XXVII, 129.

[41] Aristotel, *Etica nicomahică*, tr. rom., Casa şcoalelor, 1944, VI, I, 1139 a.

[41 a] *Politica*, III, V, 1, 5.

[42] Aristotel, *Politica*, VIII, V, 3, 2.

[43] Aristotel, *Etica nicomahică*, III, XIII, 1118 a; XIV, 1119 a; XIII, 1118 a.

[44] *Ibidem*, III, XIII, 1118 b; XIV, 1119 a.

[45] *Ibidem*, III, IV, 1112 a.

[46] *Ibidem*, III, XIII. 1118 b.

[47] Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, parte secunda, Firenze, 1936, p. 334 sqq.

[48] Epicur, *Scrisoarea către Menoiceus*, XXVIII, 128, 129.

[49] Aristotel, *Etica nicomahică*, III, XIII, 1118 b.

[50] Epicur, *Scrisoarea către Menoiceus*, 129.

[51] Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, XXVIII, 136.

[52] Epicur, *Scrisoarea către Menoiceus*, X, XXVII, 128

[53] Epicur, *Maxime fundamentale*, 146, 23.

[54] *Ibidem*, 149, 29.

[55] Aristotel, *Etica nicomahică*, III, XIII, 1118 b.

[56] V. Brochard, *op. cit.*, p. 253.

[57] Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, XXVIII, 136.

[58] M. Ralea, *Hedoniştii şi morala*, în *Scrieri din trecut*, III, E.S.P.L.A., Bucureşti, 1958, p. 300.

[59] Epicur, *Scrisoarea către Menoiceus*, XXVII, 132.

[60] Epicur, *Sentenţe vaticane*, XIV, XXI, în C. A. Vicol, *Epicur*, ed. Fundaţiei, Bucureşti, 1947.

[61] Alfred Croiset et Maurice Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, V, de Boccard, Paris, 1938, p. 66, *passim*.

62 J M. Guyau, *Essai d'une morale sans obligation ni sanction*, Alcan, Paris, 1935, p. 249.
63 Epicur, *Maxime fundamentale*, X, XXXI, 148, 27.
64 Diogenes Laertios, *op. cit.*, X, V, 10.
65 Aulus Gellius, *Nopţile atice*, tr. rom., Ed. Academiei, Bucureşti, 1965, II, 18, 8; Macrobius, *Saturnalia*, tr. rom., Ed. Acad., 1961, I, 42.
66 V. Brochard, *op. cit.*, p. 289.
67 É. Bréhier, *op. cit.*, p. 360.
68 J. Bentham, *Déontologie*, tr. fr., II, pp. 121, 38, apud P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, V, Bucureşti, 1944, p. 57.

3. Ethos şi libertate

69 K. Marx, *Deosebirea . . .*, în *op. cit.*, pp. 66—67.
70 G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, tr. rom., Ed. Acad., Bucureşti, 1964, vol. II, p. 77.
71 K. Marx, *Deosebirea . . .*, în *op cit.*, p. 67.
72 Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Hachette, Paris 1928, pp. 268—269.
73 C. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 77.
74 K. Marx, *op. cit.*, pp. 44—45
75 *Ibidem*, p. 45.
76 Lucreţiu, *Poemul naturii*, tr. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1965, II, vv. 377—379.
77 K. Marx, *op. cit.*, p. 45.
78 *Sentenţe vaticane*, XLVII.
79 *Scrisoarea către Menoiceus*, XXVII, 133.
80 *Ibidem.*
81 Cicero, *De finibus . . .*, III, 9, 31.
82 É. Bréhier, *Études de philosophie antique*, P.U.F., Paris, 1955, p. 162.

[83] Ath. Joja, *Logos şi ethos*, Editura Politică, Bucureşti, 1967, p. 17.
[84] Seneca, *Scrisori către Luciliu*, XVII.
[85] *Scrisoarea către Pythocles*, XXV, 85.
[86] *Maxime fundamentale*, XXXI, 146, 21, în Diogenes Laertios, X.
[87] *Scrisoarea către Menoiceus*, XXVII, 134.

4. Dreptatea

[88] *Maxime fundamentale*, XXXI, 150, 31.
[89] *Ibidem*, XXXI, 151, 36.
[90] Platon, *Republica*, I, V, 331 c.
[91] *Ibidem*, IV, XVIII, 444 d.
[92] *Maxime fundamentale*, 150, 33; 141, 34.
[93] *Poemul naturii*, V, 1136 sqq.
[94] *Maxime fundamentale*, XXXI, 150, 32.
[95] *Ibidem*, 152, 37.
[96] Nemesius, *De natura hominis*, 38, în *Les stoïciens, textes choisis* par Jean Brun, P.U.F., Paris, 1968, p. 5C
[97] Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, LXXII, 147.

5. Prietenia

[98] André Bonnard, *Civilizaţia greacă*, III, p. 285.
[99] A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, P.U.F., Paris, 1946, p. 70.
[100] *Diogenes Laertios*, X, V, 9.
[101] Seneca, *Scrisori către Luciliu*, VI.
[102] *Sentenţe vaticane*, XXIII.
[103] *Maxime fundamentale*, 148, 27.

104 *Etica nicomahică*, VIII, 3, 1156 a.
105 *Ibidem*, 4, 1156 b.
106 Cicero, *Despre prietenie*, V, 17.
107 André Bonnard, *op. cit.*, pp. 303, 305.

6. Ethos şi thanatos

108 *Diogenes Laertios*, X, X, 22.
109 Platon, *Fedon*, I, 66 a — 66 b.
110 *Scrisoarea către Menoiceus*, XXVII, 125.
111 *Sentenţe vaticane*, XIV.
112 La Mettrie, *Sistemul lui Epicur*, LIII.
113 Plutarh, *Contra* ..., LVII.
114 *Ibidem*, XXVIII, 1, 2.
115 K. Marx, *Caiete de istorie a filosofiei epicuriene, stoice şi sceptice*, în *op. cit.*, p. 154.
116 *Ibidem*, p. 152.
117 *Sentenţe vaticane*, XVII.
118 *Ibidem*, X. Sentenţa aparţine după cîte se pare lui Metrodor.
119 L. Feuerbach, *Problema nemuririi din punctul de vedere al antropologiei*, în *op. cit.*, p. 23.
120 *Scrisoarea către Menoiceus*, XXVIII, 133.
121 *Ibidem*, XXVII, 123.
122 *Ibidem*, XXVII, 126.
123 *Izgonirea bestiei triumfătoare*, Dialogul III.

7. Zei şi moralitate

124 Plutarh, *Contra*... XXXVIII, XLV, XLVIII, LVI.
125 Plutarh, *Despre Isis şi Osiris*, I.

[126] Plutarh, *Contra ...*, LXIV.
[127] *Sentențe vaticane*, XXI.
[128] *Scrisoarea către Menoiceus*, XXVII, 135.
[129] Theofrast, *Caracterele*, XVI — Superstițiosul.
[130] Epicur, în Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, tr. rom., *Opere filosofice*, Ed. Acad. R.S.R., București, 1965, I, 155.
[131] *Scrisoarea către Pythocles*, XXVI, 115—116.
[132] Sextus Empiricus, *Contra învățaților*, în *op. cit.*, vol. VI, p. 19.
[133] *Sentențe vaticane*, XXIV.
[134] *Theofrast. op. cit.*
[135] *Scrisoarea către Menoiceus*, XXVII, 128.
[136] *Ibidem*, XXVII, 123.
[137] *Ibidem.*
[138] Titu Maiorescu, *Ueber des Herbartianers C. S. Cornelius Teologische Grundgedanken*, în *Der Gedanke*, III, fasc. V/1862, după E. Lovinescu, *Titu Maiorescu*, I, ed. Fundației, București, 1940, pp. 91—92.
[139] *Scrisoarea către Menoiceus*, XXVII, 123.
[140] *Scrisoarea către Herodotos*, XXIV, 40.
[141] *Ibidem*, XXIV, 38.
[142] Lucrețiu, *Poemul naturii*, II, 1584—1588; V, 210—212.
[143] *Scrisoarea către Herodotos*, XXIV, 39.
[144] *Scrisoarea către Pythocles*, XXV, 97.
[145] *Scrisoarea către Herodotos*, XXIV, 81.
[146] *Ibidem*, XXIV, 82.
[147] L. Feuerbach, *Esența creștinismului*, I, 3, trad. rom., Editura Științifică, București, 1961.
[148] *Ibidem*, I, 4.
[149] C. Noica, *Comentarii moderne la „Despre interpretare"*, în *Probleme de logică*, II, Ed. Acad. R.S.R., București, 1970, p. 139.

[150] Nicolae Manolescu, *Contradicţia lui Maiorescu*, Cartea Românească, Bucureşti, 1970, p. 261.

[151] *Scrisoarea către Menoiceus*, XXVII, 123; Diogenes Laertios, XXVI, 121.

[152] Sextus Empiricus, *Schiţe pyrrhoniene*, I, 157.

[153] *Scrisoarea către Menoiceus*, XXVII, 123.

[154] *Sentenţe vaticane*, X.

[155] *Ibidem*, XXI.

[156] *Scrisoarea către Menoiceus*, XXVII, 133.

[157] Cicero, *De natura deorum*, I, 37, 105.

[158] *Ibidem*, I, 31, 86.

[159] *Ibidem*, 1, 42, 10.

[160] Ion Banu, *Heraclit din Efes*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1963, p. 96.

[161] *Diogenes Laertios*, X, X, 18.

[162] *Diogenes Laertios*, X, II, 2.

[163] A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 3.

[164] *Diogenes Laertios*, IX, 51—52.

[165] Aram Frenkian, *De ce a fost condamnat la moarte Socrate?* (extras), Bucureşti, 1942, p. 218.

[166] Xenofon, *Helenicele*, II, 4, 14, şi 4, 21.

[167] E. Joyau, *Épicure*, Alcan, Paris, 1910, p. 150.

[168] Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, 1935, p. 65.

[169] Jean Fallot, *Le Plaisir et la mort dans la Philosophie de l'Épicure*, René Julliard, Paris, 1951, p. 51; Pierre Boyancé, *Épicure*, p. 38.

[170] *Scrisoare către Menoiceus*, X, XXVII, 132.

[171] Hegel, *Fenomenologia spiritului*, tr. rom., Edit. Acad., Bucureşti, 1965, p. 121.

[172] *Ibidem*, p. 123.

[173] *Scrisoarea către Menoiceus*, X, XXVII, 132.

[174] Marcel Renault, *Épicure,* p. 69.
[175] *Scrisoare către Herodotos,* X, XXIV, 50.
[176] *Scrisoarea către Menoiceus,* X, XXIV, 49.
[177] K. Marx, *Deosebirea ...,* în *op. cit.,* p. 66.

8. Prudența

[178] Apud A. Bailly, *Dictionnaire grec-français,* art. φρόνησις
[179] Etica nicomahică, VI, III, 1139 b.
[180] Diogenes Laertios, *op. cit.,* I, VIII, 34; V 26.
[181] *Etica nicomahică,* VI, III, 1139 b.
[182] *Ibidem,* VI, VIII, 1141 b.
[183] *Ibidem.*
[184] *Ibidem,* VI, VII, 1141 b.
[185] *Ibidem,* VI, VIII, 1141 b.
[186] *Ibidem,* VI, V, 1140 b.
[187] *Ibidem,* VI, VII, 1141 b.
[188] *Scrisoarea către Menoiceus,* X, XXVII, 132.
[189] *Ibidem.*
[190] Diogenes Laertios, *op. cit.,* X, XIX, 30.
[191] Platon, *Fedon,* I, 69 c.
[192] *Ibidem.*
[193] *Scrisoarea către Menoiceus,* X, XXVII, 132.
[194] *Ibidem,* 131.
[195] *Ibidem,* 132.

9. Actualitatea lui Epicur

[196] A. Croiset, *op. cit.,* pp. 68—69.
[197] Lorenzo Valla, *De voluptate,* apud V. Rossi, *Quatrocento,* Fr. Vallardi, Milano, 1933, p. 81.

198 K. Marx, *Deosebirea . . .*, în *op. cit.*, p. 23.

199 La Mettrie, *Sistemul lui Epicur*, LXXIV, în *op. cit.*, p. 255.

200 G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Ed. Acad., București, 1963, p. 29.

201 *Ibidem*, p. 13.

202 P. M. Schuhl, *Actualité de l'épicurisme*, în „Revue philosophique de la France et de l'étranger", nr. 2/1968, pp. 255, 256—257.

Cuprins